Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom

Geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Werk,
geistl. Rath Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath
Dr. Staudenmaier und Dr. Vogel,
Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg
im Breisgau.

Fünften Bandes zweites Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1841.

I.

Abhandlungen.

Einleitung in die christliche Dogmatik.

(Schluß.)

Nach diesen Bestimmungen können wir jetzt um so eher auf das Wesen des Dogma eingehen.

7. Das Dogma.

Die Worterklärung zuerst betreffend stammt Dogma (*δογμα*) ab von dem Verbum *δοκεῖν*, was active bedeutet: glauben, meinen, dafürhalten *); intransitive: scheinen, videri **), womit übrigens vielfach und meistens ausgedrückt wird putare, censere, arbitrari; impersonaliter: *δοκεῖ μοι*, videtur mihi, s. v. als: ich glaube, halte dafür,

---

*) Matth. III, 9. VI, 7. XXVI, 53. Marc. VI, 49. Luc. VIII, 18. XII, 51. XIII, 2, 4. XXIV, 37. Joh. V, 39. XI, 13. XIII, 29. XVI, 2. Apostelg. XII, 9. 1 Kor. VII, 40. X, 12. 2 Kor. XII, 19. Jac. IV, 5. Hebr. X, 29. Bei Profanscrib. Aeschyl. Pers. V. 193. Plut. Vit. Arat. c. 2. Xenoph. Anab. II, 2, 14. Lucian Dial. Mort. XII, 16. Anacreon Od. 40, 15. Euripides Hippolit. V. 416. Vergl. Wahl, Clavis novi testament. philologica. ed. 2da Vol. I. sub *δοκέω*. p. 317. Bretschneider, Lexicon manuale graeco latinum in libros novi testamenti. Tom. I. p. 315.

**) Luc. X, 36. XXII, 24. Apostelg. XVII, 18. XXV, 28. Gal. II, 6. VI, 3. 1 Kor. III, 18. VIII, 2. XII, 18. XI, 16. XIV, 37. 2 Kor. X, 9. Phil. III, 4. Hebr. XII, 11. Jac. I, 26. Profanscrib.: Plut. Apophth. Mor II. Vit. Arat. c. 19. Xenophon, Anab. I. 9. 1. Eur. Hecub. V. 295. Xenoph. Hier. 1, 17. Plat. Apol. Socrat.

beschließe ꝛc. *). Der Grieche bediente sich sowohl aus feiner Urbanität als aus Mangel einer festen religiösen Ueberzeugung dieses Ausdruckes, auch wenn er das Bestimmteste und Gewissesté aussprechen wollte. Daher bedeutet denn auch das Wort Dogma in der heiligen Schrift so wie bei Profanscribenten: Satz, Glaubenssatz, Glaubenswahrheit, ferner Beschluß, Verordnung, Gesetz **), sowohl in politischer als in kirchlicher Beziehung; bei den Philosophen aber einen Lehrsatz ***).

Wir können daher das Wort Dogma, wie es in der heiligen Schrift vorkommt, von der subjectiven und objectiven Seite ansehen; nach der ersten bezeichnet es eine innere Gewißheit, eine feste innige Ueberzeugung, eine bestimmte Geltung, die für das betreffende Individuum mit keiner Willkühr verbunden ist. Mit dieser innern Bestimmtheit und Gewißheit ist es schon im Uebergang begriffen zum Objectiven, dessen Kraft und Bedeutung sich in gegenwärtigem Falle dadurch geltend macht, daß das Wort Dogma, indem es ein Decret, ein kirchliches, auf Sittlichkeit Bezug habendes Gebot, einen conciliarischen Beschluß bezeichnet, eine allgemeine Bestimmung für Alle enthält, auf welche es sich bezieht. Dieselbe Ansicht über das Wart Dogma finden wir bei den Kirchenvätern, die jene Stellen der heiligen Schrift erklärten, in welchen es

*) Matth. XVII, 25. XVIII, 12. XXI, 28. XXII, 17, 48. XXVI, 66. Joh. XI, 56. Apostelg. XV, 28. Hebr. XII, 10 Profanscrib. Simplicius, ad Epict. Lucian. Tim. und Dial. Mort. XV, 4. Thucidides I, 81. Xenophon, Anab. I, 10.

**) Luc. II, 1. Apostelg. XVI, 4. XVII, 7. Ephes. II, 15. Kol. II, 14. Herodian, I, 2, 6. Polyb. XX, 4, 6. Xenophon, Anab. III, 3, 5.

***) Cicero, Acad. Quaest. IV, 9. . . . de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata; quoniam enim id haberent Academici decretum, (sentitis enim jam hoc me δογμα dicere).

vorkommt *). Sie verstanden darunter je einen, d. h. diesen oder jenen Lehrsatz, diese oder jene Glaubenswahrheit unter und neben den andern Lehrsätzen und Glaubenswahrheiten der Kirche, oft aber auch die ganze christliche Lehre, das Eine große Dogma, die ganze christliche Wahrheit, wie sie durch göttliche Offenbarung in der Kirche ist, durch deren Annahme und Befolgung man das ewige Heil erwerbe **).

Unter Dogmen verstand also die Kirche Religionslehren überhaupt, besonders die theoretischen Lehrsätze des Christenthums, von welchen die praktischen Vorschriften des Evangeliums noch nicht getrennt waren. Denn ursprünglich war die Wissenschaft des Glaubens und die Wissenschaft des Handelns nur Eine Wissenschaft, wie sie denn auch wesentlich nie getrennt werden können und sollen, sondern eine Trennung nur Behufs der wissenschaftlichen Behandlung zulassen. Nach weiterer Bestimmung sind die

---

*) Chrysostomus, homil. V. in epist. ad Ephes. Theophylakt, Commentar. in omnes Pauli epist. p. 518. ed. Londini an. 1636. u. s. w.

**) Theodoret, ad Coloss. II; 14. p. 354. ed. Paris 1641. Ignatius, ad Ephes. *σπουδαζετε βεβαιωθηναι ἐν τοις δογμασιν του κυριου*. Clemens von Alexandrien, Stromat. III, 2. *θεου γαρ ἐστι δογμα*. ibid. VI, 15. Origenes nennt Contra Celsum; lib. III., die Evangelisten und Apostel *διδασκαλους του δογματος*. Vergl. Periarchon lib. I. c. 7. n. 1. Nunc ergo videamus quae sint, de quibus disserere in consequentibus convenit secundum dogma nostrum, id est, secundum ecclesiae fidem; Chrysostomus, serm. VIII. Tom. V. ed. Paris. p. 133. homil. XXXIII. in I ad Corinth. p. 462. homil. XLVII. in Act. Apost. p. 873. (Dogma s. v. a. Religion.) Basilius d. Gr. Orat. VI. in hexaëm. Synesius, epist. V. ed Paris. 1640. Cyril von Alexandrien, lib. II. in Joh. c. 3. p. 168. ed. Paris. 1638 (mit dem bestimmten Begriff der innern Gewißheit). Cyrill von Jerusalem, Catech. illum. IV. p. 2. 3. ed. Paris. 1564. *῾Ο της θεοσεβειας τροπος ἐκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων εὐσεβων ἀκριβειας, και πραξεων ἀγαθων.*

Dogmen Glaubenslehren, die in der christlichen Kirche als allgemein geltend und an sich gewiß angenommen sind; die Geltung und Gewißheit, die an ihnen erkannt wird, ist keine blos subjective, sondern eine schlechthin objective, absolute. Der allgemeine Charakter des Dogma ist daher: das Gewisse, Zuverlässige; die Dogmen sind ewige und göttliche Wahrheiten, denn nur das Wahre ist das Gewisse. Daraus kann erkannt werden, was von jenen Theologen zu halten sei, die*), ferne davon, dem Dogma eine absolute Geltung zuzusprechen, dasselbe blos für eine Meinung erklären, die in einer oder der andern Kirche herrsche. Dogmatik wäre also in diesem Sinne nur eine systematische und gelehrte Darstellung subjectiver Ansichten einzelner Männer und Parteien. Die Haltlosigkeit eines solchen Systems, in welchem überdieß kein wahrer Ernst sein kann, muß aber von selbst in die Augen springen.

Als Lehrbestimmung ist aber das Dogma nicht schon ursprünglich in der Kirche als ein fertiger Begriff vorhanden gewesen, sondern es hat sich, wie wir oben gesehen haben, in der Kirche dazu entwickelt und gestaltet. Wir haben daher die Dogmen als die Ergebnisse der Operationen und Einheitsformationen des Geistes der Kirche, der Eins mit dem göttlichen ist, anzusehen, worin wir zugleich die höchste Sanction des Dogma erkennen. Mit Rücksicht auf diese Entwicklung wurde daher schon in der alten Kirche zwischen Verkündigung und Lehrsatz, *κηρυγμα* und *δογμα*, unterschieden**).

---

*) Wie Bretschneider, Schott und viele andere in der protestantischen Kirche.

**) Basilius d. Gr. unterscheidet in seiner Schrift über den hl. Geist c. 27. t. II. p. 212. Paris. 1618. auf die bemerkte Weise, indem er sagt: *ἀλλο γαρ δογμα, και ἀλλο κηρυγμα· τα μεν γαρ δογματα σιωπαται, τα δε κηρυγματα δεμοσιευεται.* (Etwas Anderes ist das Dogma, etwas Anderes die Verkündigung — Predigt. Denn die Dogmen werden verschwiegen, die Verkündigung aber geschieht öffentlich.) Unter der Verkündigung, *κηρυγμα*,

Das Dogma kann somit von einer zweifachen Seite angesehen, einmal so, wie das in ihm wohnende Bewußtsein unmittelbares Bewußtsein vom Inhalte der göttlichen Offenbarung ist; dann aber auch so, wie dieses anfänglich-unmittelbare Bewußtsein durch die weitere Selbstbestimmung des kirchlichen Geistes zu einem vermittelten geworden ist.

---

verstand Basilius nichts Anderes, als die einfache Glaubenslehre, die in der christlichen Religion das Allgemeine, Bleibende und Ewige, so wie die Grundlage jeder höheren christlichen Speculation ist, welche Glaubenslehre zu ihrem Inhalt die Verkündigung Christi und der Apostel hat. Nicht so gewiß aber wäre es (wenn es sich nicht schon aus dem Gegensatz ergeben müßte) was er unter *δογμα* gedacht habe, wenn nicht Eulogius von Alexandrien bei Photius, Bibliothec. Cod. CCXXX. p. 833. eine genaue Erklärung gegeben hätte. Nach ihm gab es eine zweifache Lehre, eine exoterische, mehr auf das Praktische gehende, und eine esoterische, die als lebendig fortgehendes Wort eine tiefere wissenschaftliche Behandlung erfuhr, und für solche, denen das Verständniß wissenschaftlich nicht eröffnet werden konnte, mit einer gewissen Dunkelheit umgeben war. Die letztere war in jenen Dogmen enthalten. Es darf jedoch hier nicht eine solche Lehre verstanden werden, die ihrem Inhalte nach höher und nur das Eigenthum einiger Wenigen gewesen wäre. Solcher Egoismus ist der Kirche fremd, und Christus befiehlt seinen Jüngern, was er ihnen geheim sage, öffentlich von den Dächern zu predigen. Die Worte des Eulogius bei Photius aber sind *ἐν τουτῳ τῳ λογῳ* (nämlich in oration. II, die die Aufschrift: „*λογος δογματικος*“ hat) *φησιν, ὡς των ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ παραδιδομενων ὑπο των ὑπηρετον του λογου διδαγματων, τα μεν ἐστι δογματα, τα δε κηρυγματα· και ἡ διαφορα· τα μεν δογματα μετ' ἐπικρυψεως και σοφιας ἀπαγγελλεται, και την ἀσαφειαν πολλακις ἐξεπιτηδες περιβαλλεται, ὡς ἀν μη βεβηλοις εἰεν τα ἁγια ἐκθετα, και οἱ μαργαριται τοις χοιροις προκειμενοι· τα δε κηρυγματα χωρις τινος ἐπικρυψεως ἀπαγγελλεται, και μαλιστα ὁσα εἰς λογον ἐντολων και θειου φοβου συντηρησιν ἀναφερεται· εἰναι δε και των δογματων ἐτι τινα μυστικώτερα, ἁ παντελως (ὡς το ἐπος φαναι) σεσιγηται· ἐκεινοις δε μονοις παραδεδοται, οἱ δια λογου ζωντος ἐχουσι πνευματικην σοφιαν πιστοις ταυτα παρατιθεναι.*

Was im Urbewußtsein der Kirche, in der Tradition, die Schrift mit eingerechnet, gegeben war, das verhält sich zum Dogma, d. h. zum vermittelten Dogma, wie die Prämisse zum Schluß. Der Offenbarungsinhalt ist in diesem Gegebensein die Prämisse, das Dogma aber der Schluß, der sich aus der Prämisse bildet, aber nur bildet durch die Thätigkeit der Kirche selbst, in der allein alle Wahrheit, und der allein alle Wahrheit gegenwärtig ist.

Die Dogmen selbst sind von den Theologen schon vielfach unterschieden worden; so wenig wir im Ganzen auf die gemachten Unterscheidungen halten, so nothwendig erscheint es uns doch, auf sie etwas näher einzugehen, um auch dem Geschichtlichen von unserer Seite zu genügen. Aus welchem Handbuche die Unterscheidungen zur Anführung und Beurtheilung genommen werden, ist gleichgültig; die Hauptsache ist nur die, daß sie sehr häufig gemacht wurden und daher vielfach vorkommen *).

1) Unstatthaft ist zuerst die Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Dogmen — dogmata pura et mixta. Unter den ersten begriff man solche Lehrsätze, die rein in der Offbarung enthalten sind; unter den andern solche, die zugleich auch in der menschlichen Vernunft sich gegeben finden, also Wahrheiten enthalten, die wir auch bei Philosophen finden. Allein diese Uebereinstimmung kann auch nur eine zufällige sein, oder eine blos scheinbare, da z. B. das Gottesbewußtsein des Christen von dem des Nichtchristen ein schlechthin verschiedenes ist; oder die Uebereinstimmung kann endlich sein eine solche, die durch Folgerung aus dem Christenthum

*) Wir halten uns hier an: *Engelberti Klüpfel* Institutiones theologiae dogmaticae. Viennae 1807. Part I. von §. 93—101, von S. 156—172; die hier gemachten Distinctionen sind auch schon von Andern als von mir besprochen worden, insbesondere mit vieler Umsicht von Prof. v. Drei in seinen Vorlesungen über Dogmatik.

entstanden ist. Nach Christus konnte sich keine Philosophie des Einflusses der christlichen Lehre mehr erwehren. Es ist aber nicht abzusehen, wie jener Zufälligkeit und jenes bloßen Scheines, oder dieser Abstraction aus der christlichen Lehre wegen das reine Dogma von einem gemischten soll unterschieden, und diese Unterscheidung in die Dogmatik aufgenommen werden. Endlich stellen sich so die reinen Dogmen als solche dar, die der menschlichen Vernunft ewig unzugänglich sind *).

2) Eine zweite Unterscheidung ist die zwischen einfachen, verständlichen Dogmen und dunkeln, geheimnißvollen, Mysterien. Unter den erstern versteht man jene Lehrsätze des Christenthums, bei welchen, da sie einmal geoffenbaret sind, nicht nur die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, sondern auch der Zusammenhang zwischen beiden erkannt wird. Geheimnißvolle Dogmen aber, Mysterien, sind jene Lehrsätze, bei welchen wohl die Bedeutung des Subjects und des Prädicats, nicht aber ihr Zusammenhang durch die Vernunft geschaut werden kann **). Gehen wir

*) So viel Gerechtigkeit auch Thomas v. Aquin der Philosophie widerfahren läßt, so sagt er dennoch: Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionen demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt *scundum genus* ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 1. Cfr. *Contra Gentiles.* lib. I. c. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

**) *Klüpfel:* Loc. cit. §. 95. Ex dogmatis divinitus traditis alia sunt, quae post revelationem ita nobis innotesunt, ut non solum probe perceptas habeamus notiones subjecti, et prae-

bei Beurtheilung dieser Unterscheidung auf die heilige Schrift und auf die ältern kirchlichen Exegeten zurück, so finden wir sie in ihnen wenigstens nicht gegründet. Denn in diesen wird unter Mysterium das verstanden, was dem menschlichen Geiste unbekannt war, und was man nur aus göttlicher Offenbarung wissen konnte *). Im Allgemeinen ist dieß das große Mysterium des Reiches Gottes, wie wir es in den Evangelien und Briefen finden, und unter welches alle andern subsumirt werden müssen: daß ohne Wissen und Ahnen der Völker Jesus als Prophet, König und hoher Priester in der Welt erschienen ist. Die Juden erwarteten ihn nicht in dieser Gestalt, die Heiden erkannten ihre eigenen Seufzer nicht. — Gehen wir vom Allgemeinen zum Besondern über, so finden wir, daß als ein Mysterium in der heiligen Schrift und in den Vätern angesehen wurde

a) Die Menschwerdung, Incarnation Christi **).

---

dicati, sed etiam nexum cognoscamus, quo praedicatum subjecto cohaeret. Contra vero dantur alia, quae etiam facta revelatione ita sunt humanae intelligentiae impervia, ut, quamquam, quid sibi subjectum et praedicatum velint, intelligamus, quo tamen modo praedicatum subjecto conveniat, nulla ratione assequi possimus. Ac istius quidem generis propositiones appellantur mysteria revelata seu theologica.

*) So bei Matth. 13, 11; und Marc. 4, 11. Luc. 8, 10. Zu den Jüngern sagt Christus: Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen, jenen aber ist es nicht verliehen. Das Gleichniß vom Säemann bei allen drei Evangelisten: *μυστήρια της βασιλειας των οὐρανων*, — *μυστήριον της βασιλείας τοῦ θεοῦ.*

**) 1 Thim. III, 16. Vgl. *Petr. Chrysologi* serm. 50. zu dieser Stelle; ferner *Isidori Pelus.* epist. lib. II. p. 214, 215. ed. Paris. 1638. *Theophylact.* comment. in Pauli epist. p. 769. ed. Londin 1636. Ferner Coloss I, 26. Hier heißt das Erlösungswerk und die ganze Erscheinung Christi *το μυστηριον το ἀποκεκρυμμενον.* Vgl. *Theodoret.* p. 350. *Dionys. Areopag.* Hierarch. coelest. sect. IV. c. 4. p. 49. ed. Paris. 1644. *Cyrill. Alexandr.* adv. Nestor. lib. III. p. 91. ed. Paris. 1638.

b) Die geistige Verbindung Christi mit seiner Kirche *).

c) Die Lehre Christi **).

d) Die Sacramente ***).

Jene Unterscheidung der Dogmen also kann weder aus der heiligen Schrift noch aus den Kirchenvätern gerechtfertigt werden †). Von einer Erkenntniß des Subjects und des Prädikats, wobei aber die Erkenntniß des Zusammenhanges zwischen den beiden erstern fehlt, ist in der hl. Schrift und bei den Vätern überall keine Rede. Auch haben die letztern keinen Gebrauch von einer solchen Unterscheidung gemacht. Denn jene von ihnen, die es unternahmen, die Dogmen speculativ zu begründen, haben unter diesen bei ihren Construktionen und Deductionen keinen Unterschied gemacht, was nothwendig hätte geschehen

---

*) Ephes. V, 32. Vgl. die Erklärung dieser Stelle bei *Theodoret.* p. 316. *Theophylact.* p. 560. *Gregor Nyssen. homil.* IV. in Canticum, t. I. p 522 ed. Paris. 1638.

**) Coloss. IV, 3. Vergl. die Erklärung bei Theodoret als das *κηρυγμα*. I. Cor. II, 7. Vergl. *Theophylact.* p. 179. Ebenso wie Theodoret, *Gregor Nyss.* in vita Thaumaturgi, tom. III. p. 567. *Cyrill. Alexandr.* lib. XVI. de adoratione p. 583. Proclus Constantinopol. in epist. de fide.

***) Und zwar zuerst im Allgemeinen. *Joann. Damascen.* lib. III. orthodox. fidei, c. 14. p. 314. ed. Basil. 1518. Besonders Taufe und Abendmahl. Und zwar mit einander bei *Chrysostom.* in Joann. 19, 31. in der 85. Homilie in Joann. p. 915; vgl. homil. CXVIII. tom. 5. homil. CXXXIV. und Theophylact. in cap. XIX. Joannis p. 828. Getrennt von einander, und zwar die Taufe: *Gregor Naz.* orat. XXXIX p. 632. Das Abendmahl: *Gregor Naz.* orat. XLIV. p. 713. *Athanas.* in Synopsi scripturae. tom. II. p. 124. ed. Paris. 1627. Concil. Laodic. Can. VII.

†) Chrysostomus hält das Mysterion für etwas Unaussprechliches — *ἀποῤῥητον*. homil. VII. in I. ad Cor. für etwas, was man nicht weiß, was aber unsere höchste Bewunderung in Anspruch nimmt; hom. XIX. in epist. ad Roman. Theodoret sieht es an als etwas, was nur den Schauenden bekannt ist. In cap. XI. ad Roman. Vgl. in cap. XV. epist. I. ad Corinth.

müssen, wenn sie eine solche Ansicht von den heil. Lehrsätzen gehabt hätten. Unbegreifliches gibt es mehr oder weniger überall, nicht nur in der übersinnlichen, sondern auch in der sinnlichen Welt. In der Natur sind noch viele Mysterien, die es aber nicht an sich, sondern nur für das erkennende Subject sind. Auch im Gebiete jener Religion, die man für die natürliche und philosophische im Gegensatze zur geoffenbarten hält, gibt es noch genug Geheimnisse, die bis auf diese Stunde noch nicht enthüllt sind, sonst könnte auch nicht so viel Streit über sie unter den Menschen sein. Dieses Unvermögen aber, das Ewige zu erkennen, ist kein absolutes, sondern ein temporäres. Und dieses kann vermindert und aufgehoben werden. Die Religion ist in ihrer geistigen Auffassung bedingt durch den Grad der Cultur des Individiduums und des Geschlechtes. Was dem Ungebildeten dunkel ist, kann dem Gebildeten klar sein. Das Geschlecht, das das Christenthum in sich aufnimmt, wenn es noch tief in Rohheit versunken ist, kann Manches nicht begreifen, was es leicht versteht, wenn es eine höhere Stufe der Bildung erschwungen hat. So finden wir es auch geschichtlich. Daß aber dadurch jene Unterscheidung sich nicht begründen lasse, ist deutlich.

3) Ganz in der Natur der Sache gegründet ist aber die Unterscheidung zwischen bereits entwickelten und noch nicht völlig entwickelten Dogmen — dogmata explicita et implicita. Da die göttliche Offenbarung an den Menschen geschieht, so muß sie auch für den Menschen geschehen, d. h. sie muß den jedesmaligen Bedürfnissen des in seiner Entwicklung begriffenen Geistes zu Hülfe kommen, und somit sich anpassen an die verschiedenen Stufen der geistigen Bildung. Denn Offenbarung ist Erziehung des Menschengeschlechts. Was daher der Menschheit in ihrem religiös noch ungebildeten Zustande geoffenbaret wird, muß klar und bestimmt sein, und um nicht dem Zweifel Platz zu machen, mit einer gewissen logischen Schärfe gegeben werden. Ist

aber das Geschlecht durch diese Offenbarung in seiner religiösgeistigen Bildung fortgeschritten, und ist es für das empfänglich geworden, was zur Weiterbildung und Vollendung beiträgt; so kann das in der Offenbarung hervortreten, was bisher dunkel und unklar und nur gleichsam angedeutet war, und was sie selbst jetzt erst erklärt und vervollständiget. Stellen beiderlei Art finden wir genug in der heiligen Schrift, und somit wäre diese selbst ein sprechendes Zeugniß für die Wahrheit unserer Ansicht. Ein anderes Zeugniß ist die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs. Es war Anfangs mehr ein lebendiges Gefühl, ein fester zuversichtlicher Glaube, als eine klare Auffassung der Lehre Christi. Wie eine hohe und große Idee, wenn sie den Menschen plötzlich dahinreißt, zuerst bewußtlos thätig im Geiste ist, aber dann immer mehr zum bewußten klaren Gedanken sich entfaltet, so war es auch mit der christlichen Lehre der Fall. Der Glaube an sie, die Ueberzeugung von derselben ruhete anfänglich mehr auf dunkelm Drange und auf dem Gefühle. Erst später kam die Reflexion hinzu, und jetzt erst begann die Entwicklung des Lehrbegriffs. Die Klarheit der Dogmen ist mit der wissenschaftlichen Bildung der Menschheit in einen engen Zusammenhang gesetzt. Wenn der Geist einmal die Principien der christlichen Lehre erkennt, das Ganze überblickt, den Mittelpunkt desselben gefunden hat, dann ist es ihm möglich, durch Reflexion und Abstraction das aufzuhellen, was ihm bisher dunkel war. Die Offenbarung schreitet also als Erziehung immer weiter, und das christliche Bewußtsein der Menschheit wird eben deßhalb immer bestimmter und vollständiger. Wird dieses fortschreitende Bewußtsein in der Theologie wissenschaftlich dargestellt, und dabei auf alle Umstände Rücksicht genommen, die zur Entwicklung beitrugen, so wie auf die mannigfaltigen Formen, in denen es sich aussprach, so entsteht die Dogmengeschichte. Der christliche Geist zeugt sich selbst fort und verliert auch bei der größten Menge der Formen seine Einheit nicht. Nichts geht bei dieser Entwicklung

verloren, ein Produkt reihet sich an's andere an, und ist Vorstufe zu demselben.

4) Eine fernere Unterscheidung ist die zwischen solchen Dogmen, die zum Handeln und zur Seligkeit zu wissen nothwendig sind, und solchen, deren man hiezu auch entbehren kann. Non omnia dogmata aeque sunt scitu necessaria *). Die erstern sind für jene Theologen, die diese Unterscheidung geltend zu machen suchten, die eigentlichen Glaubensartikel, articuli fidei. Diese Unterscheidung ist aber theoretisch unrichtig, und praktisch gefährlich. Was für ihre Annahme gewöhnlich vorgebracht wird, ist der Umstand, daß es den meisten Menschen unmöglich fällt, eine vollständige Kenntniß aller Dogmen sich zu erwerben. Es liegt dieser Behauptung allerdings eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Wie wir die Menschen in der Erfahrung finden, so ist theils Mangel an Bildung, theils die Geschäfte des Lebens, theils allzu große Sorge für das Zeitliche, wobei das Interesse für das Ewige mehr oder weniger zurücktritt, die Ursache, warum sie eine allseitige und tiefe Erkenntniß des christlichen Lehrsystems sich nicht erwerben. Ob aber diese Erfahrung an sich schon berechtige, aus der Summe der Dogmen solche auszuscheiden, die man zur Seligkeit nicht zu wissen brauche, ist eine Frage, die nicht bejaht werden kann. Denn einmal findet sich jene Unterscheidung weder in der heiligen Schrift noch in der Tradition begründet, dann aber kann nicht mit Bestimmtheit ausgemittelt werden, welche Dogmen man wissen müsse und welche nicht, und eben so wenig kann mit Sicherheit angegeben werden, wie weit das Individuum in die Lehre des Christenthums eingeführt werden könne, und wie weit nicht. Die christlichen Dogmen bilden ein Ganzes und erklären sich darum selbst gegenseitig. Das Hohe wird oft vom Minderscheinenden aufgehellt. Was man also einzeln hinwegnimmt, gibt dem Ganzen Eintrag. Und da sie alle

*) Klüpfel a. a. O. §. 99.

in diesem Ganzen zum Heile führen, so ist wohl keines zu finden, das mit hinlänglichem Grunde weggelassen werden könnte. Christus fordert im Gegentheil mit den Aposteln auf, unsere Einsicht in seine Religion zu vervollkommnen, und es ist mit dieser Aufforderung wohl keine bestimmte Grenze zu vereinbaren.

Wie aber diese Unterscheidung théoretisch unrichtig ist, so ist sie auch praktisch gefährlich. Während sie den zur Seligkeit nothwendigen Dogmen eine bestimmte Gränze setzt, kann sie Gleichgültigkeit gegen die andern in jenen erregen, die Indolenz oder Interesselosigkeit von einer tiefern Forschung ohnehin schon abhält, welche Gleichgültigkeit, am Ende Geringschätzung erzeugen kann, die zuletzt sich bei Manchen noch weiter erstreckt, als man Anfangs glaubte. Auch wird das sittliche Leben schon dadurch gestört, daß der Geist seine Motive zum Handeln nicht aus einer allseitig begründeten Erkenntniß schöpft, so weit diese auch in Sachen des Glaubens möglich ist. Die Wahrheit hat ihre Schranken nur in Gott; der Mensch aber die Bestimmung, sie bis zu ihrem Urquell zu verfolgen. Grenzen sind nur dem Irrthum zu wünschen.

5) Zu vielen Streitigkeiten führte die Unterscheidung zwischen Fundamentalartikeln und Nichtfundamentalartikeln, Articuli fundamentales et non fundamentales. Diese Unterscheidung wurde von Protestanten gemacht, die damit umgiengen, die bei ihnen entstandenen Secten mit und unter sich, und sofort mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Klüpfel führt loc. cit. §. 101 mehrere Beispiele aus Faustus Socinus, Schlichting, Episcopius, Joh. Locke, Jurieu, Heidegger, Pfaff u. A. an. *Morus:* **Articuli fundamentales sunt illi, sine quibus religio christ. in literis s. obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa religio; non fundamentales sunt ii, qui religionis** *οὐσιαν* **non ingrediuntur.** Diese Absicht wurde aber nicht nur nicht erreicht, sondern vielmehr ein neuer Streit darüber unter den Protestanten selbst angefacht. Von einigen

wurde bei Bestimmung derselben das Wesen des Christenthums so allgemein gefaßt, daß es beinahe jedem frei gegeben war, zu glauben, was er wollte; von Andern nur der für einen solchen Satz angesehen, der sich aus der heiligen Schrift, und wieder von Andern blos der, welcher in der Vernunft sich nachweisen lasse. In letzter Beziehung hätte als Fundamentalartikel allein der Satz, der sich für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele ausspricht, behaupten können. Alles Uebrige galt für Accommodation Christi und der Apostel. Endlich hielt man für einen Fundamentalartikel denjenigen Satz, über welchen alle Parteien einig wären, und zwar wurden hieher gerechnet Valentinianer, Marcioniten, Arianer, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Manichäer u.A. *Semmler:* instit. theol. l. I. c. 2. s. 79. p. 222. *Jo. Clericus:* dissert. de eligenda inter christianos dissidentes sententia. Schleiermacher mag diese Allzuversöhnlichen im Auge gehabt haben, wenn er sagt, daß man bei einer skeptischen Revision aller bisherigen Ketzereien Alles mit dem Wesen des Christenthums verträglich darzustellen gesucht habe. Siehe dessen Gesch. d. christl. Kirche S. 23. 24. In der christlichen Theologie kann sich eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dogmen nicht geltend machen, weil diese in der göttlichen Offenbarung ihre Quelle haben, in der letztern aber etwas Unwesentliches nicht gefunden wird.

Etwas Anderes ist es, wenn in der Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung berücksichtigt wird. Um die Lehrsätze unter einander logisch und organisch zu verbinden, müssen gewisse von ihnen voranstellt, und andere ihnen untergeordnet, oder auch aus ihnen abgeleitet werden. Man kann solche Sätze nun Obersätze, oder auch Fundamentalsätze nennen. Man verbindet aber dann einen ganz andern Sinn damit, und was den Rang in Beziehung auf den Glauben betrifft, so wird ihnen vor den andern keiner zugestanden.

6) Eine weitere hieher gehörige Unterscheidung ist die

zwischen Dogmen und bloßen theologischen Lehrsätzen dogmata et sententiae theologicae sive theologumena. Als im Mittelalter es die Scholastiker unternahmen, die Theologie auch im Gebiete der Philosophie zu begründen, nannten sie ihre aus den Dogmen abgeleiteten Sätze theologische Conclusionen und Sentenzen. Diese Benennung ist in der Theologie auch stets üblich geblieben für alle jene Begriffe und Lehrsätze, die den Dogmen nebenhergehen, und die nicht gerade nothwendig in der heil. Schrift und in der Tradition sich nachweisen lassen mußten. Es sind subjective Ansichten der Lehrer, durch die sie das Christenthum allseitig darstellen oder vertheidigen wollten, die deßhalb von jeher mehr oder weniger Ansehen in der Kirche erlangten. Es ist daher ein Irrthum, das, was in verschiedenen Zeiten von verschiedenen Lehrern in der Kirche behauptet worden ist, der Kirche selbst zuzuschreiben, ein Irrthum, in den schon Viele, und besonders die Polemiker gefallen sind. Nur sind solche Sentenzen in der Dogmatik von keinem eigentlichen Nutzen; eben so wenig sind es die sogenannten Theologumena: denn was in die Eine große Wahrheit des Christenthums nicht als integrirendes, nothwendiges Moment aufgenommen werden kann und muß, ist ohne Bedeutung.

7) Die letzte und wohl die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen theoretischen und praktischen Dogmen. Denn aus ihr ist die Trennung der Einen Theologie in zwei verschiedene Disciplinen, Dogmatik und Moral, hervorgegangen*). Der Zweck der Erscheinung Jesu ist Erlösung und Heiligung des Menschen. Das Leben, das er durch seinen Geist erzeugen will, besteht nicht blos in reinen Religionserkenntnissen, es besteht vielmehr in einem heiligen Wandel. Dieser aber ist abhängig gemacht von der mitgetheilten Lehre, die, wie das Licht, nicht nur erleuchtet, sondern auch

*) Die Geschichte der Trennung s. in Reinhard's Systeme der christl. Moral §§. 14—16.

Leben erweckt. Das Christenthum hat demnach zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische. Nach jener erscheint uns Gott und sein Reich mit seinen Anstalten, Führungen, Belehrungen und Einladungen zu einem unvergänglichen Leben, von der reinen Objectivität, abgesehen davon, ob und wie die göttliche Offenbarung von den Menschen aufgenommen werde, ob und wie sich diese den Einflüssen und der Kraft des Christenthums hingeben. In praktischer Beziehung aber handelt es sich darum, wie der Mensch die göttlichen Lehren und Anstalten ergreife, um durch Christus Erlösung und ewiges Leben zu erlangen. Beide Disciplinen, die Dogmatik und die Moral, hängen somit aufs engste mit einander zusammen, machen eigentlich nur ein Ganzes aus. Werden sie getrennt, so geschieht es nur Behufs der Wissenschaft, und auch immerhin nur schwer, da die Lehren von Gott, der Schöpfung, der Sünde, der Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. immer dieselben sind. Das wahre Verhältniß zwischen beiden Wissenschaften ist aber dieses, daß die Moral auf die Dogmatik als ihre höhere allein wahre und gewisse Grundlage baut. Sie ist wesentlich nur eine Anwendung des theoretischen Christenthums auf das Leben.

Ganz anders gestaltete sich das Verhältniß der beiden Disciplinen zu einander in der Periode der Kantischen Philosophie. Da nach dem Stifter derselben die reine Vernunft nicht einmal das Dasein Gottes beweisen kann, so mußte nothwendig, da ohnehin das Christenthum bei allen philosophischen Forschungen ignorirt wurde, alle Hoffnungen verschwinden, ein Lehrgebäude der Religion theoretisch aufzubauen. Nur die praktische Vernunft nöthigte den Menschen, das Dasein eines Gottes anzunehmen. Folglich ging auch von dieser Seite allein das wahre religiöse Wissen aus. Diese Ansicht, oder vielmehr, diese verkehrte Richtung ging auch in die christliche Theologie über. Moral allein galt für die wahre Wissenschaft der Religion oder für Religionslehre. Die Dogmatik war also für die Moral gleichsam aufgehoben, da alle

Beziehung und Berufung auf sie in dieser aufgehört hatte. Die Sittenlehre befand sich nun nicht eigentlich mehr auf christlichem, sondern philosophischem Boden. Und was man auch aus der heiligen Schrift noch anführte, war nicht zur Gründung der neuen Wissenschaft, sondern nur zur äussern Zierde derselben hergeholt. Das Evangelium Jesu Christi sollte verdrängt werden durch das Evangelium der sogenannten praktischen Vernunft. Man legte den Worten Jesu Kantische Begriffe unter, setzte die christliche Religion zum Religionssystem eines einzelnen Philosophen herab, und bestimmte ihren Inhalt nach dieser, so daß man sogar dahin kam, in Allem die Wahrheit der Religion Jesu aus ihrer Uebereinstimmung mit der Kantischen Lehre zu deduciren. Und dieß war nicht einmal genug: denn als Kant in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, noch einzelne christliche Ideen, in welchen er tiefen philosophischen Gehalt aufgefunden, auf sein eigenes Gebiet herüberzog und als Wahrheit behandelte, fand er an den prot. Theologen die erbittertsten Gegner*).

Durch die bisherige Beurtheilung der Unterscheidungen, die zwischen den Dogmen gemacht worden sind, muß das Wesen der letztern selbst nur um so klarer erkannt werden, und es bedarf jetzt nur noch, den gegebenen Bestimmungen einige andere zur Vervollständigung des Bisherigen hinzuzufügen.

Das Dogma ist ein aus der kirchlichen Entwicklung hervorgegangener Lehrsatz, der durch seine göttliche Grundlage so wie durch seinen göttlichen Inhalt die Bedeutung, Kraft und Geltung einer objectiven Wahrheit für das Bewußtsein von Allen

---

*) Herder gibt in seiner Schrift von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen dem Kantischen Buche den Titel: Satansdogmatik, weil nämlich Kant ein radicales Böse und ein böses Princip daselbst annahm. I. Stück S. 1 ff.

für Alle enthält. Der Gedanke ist hier Eins mit seinem Objecte, Glaube und Wissen sind in einander übergegangen, im Bewußtsein concret geworden, das Selbstbewußtsein erkennt sich im Offenbarungsbewußtsein, beide sind in Absicht auf den erkennenden Inhalt, oder in Absicht auf die Erkenntniß des Inhaltes, Eins in der Idee, welche als die gottgewirkte auch die höhere ist und weit über den endlichen Begriffen steht. So ist das Dogma nichts Starres, Unlebendiges; in ihm wohnt vielmehr das höchste geistige Leben, in welchem das Endliche mit dem Unendlichen sich vermittelt. Die geistige Lebendigkeit, verbunden mit dem Charakter des Unendlichen, ruhet aber im Wesen der christlichen Wahrheit, in welcher das göttliche Leben ursprünglich gesetzt ist. Mit der Wahrheit und Unendlichkeit ist zugleich die Ewigkeit gegeben. Daher kommt die unerschöpfliche Fülle der Bedeutung im Dogma, worin dem Geist eine Unendlichkeit des Gedankens, des Lebens und der Beziehungen aufgeschlossen ist.

Aus dem objectiven Charakter der Dogmen geht hervor, daß sie 1, nicht subjective Auffassungen christlich frommer Gemüthszustände*) also nicht Fixirungen gewisser Bestimmtheiten des frommen Gefühls, wie etwa des Gefühles der absoluten Abhängigkeit von Gott, 2, nicht gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf gewisse religiöse Gefühle und Zustände beziehen, als auf Begeisterung, Andacht und Ergebung, und eben so wenig 3, Beschreibungen moralischer Ideen, als der Idee der innern Wiedergeburt und des höhern Lebens des geistig Wiedergebornen sein können. Zuerst sind nicht einmal alle Glaubenssätze Auffassungen

*) Schleiermacher sieht die christlichen Glaubenssätze als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände an. Er gibt sie allerdings nicht als subjective Auffassungen an; aber es ist bekannt wie sie bei ihm und bei seiner Schule doch nur solche sind. Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube. 1 Thl. S. 108, ff.

von frommen Gemüthszuständen, wenn man nicht etwa die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften zum bloßen Complimentum der Lehre vom Menschen machen will, was nur in einer Dogmatik geschehen kann, die schlechthin auf's Subjective gebaut ist und der göttlichen Grundlage entbehrt. Dann aber sind jene Auffassungen frommer Gemüthszustände, wie sie in der Regel uns vorgeführt werden, nur die Modificationen des verschieden bewegten religiösen Bewußtseins, oder mehr noch des so oder anders modificirten religiösen Gefühls, wobei eben für die Subjektivität ein unendlicher Spielraum eröffnet wird. Denn wenn auch behauptet wird, jene frommen Gemüthserregungen werden in der Form des Gedankens festgehalten; so bleibt es doch meistens nur bei der Behauptung, denn das Gefühl, ins Unendliche modificirbar und modificirt, bleibt das Maaßgebende im Ganzen. Das Gefühl ist das Erste und Ursprüngliche; das Erkennen aber ist, wie das Handeln, das Zweite, das Abgeleitete. Die Dogmatik kann daher hier nur die Beschreibung des religiösen Gefühles sein, so wie die Dogmen nur die Darstellungen desselben Gefühls nach seinen einzelnen Momenten sind. Es kommt nun nur noch darauf an, was für den wirklichen Inhalt des religiösen Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins angesehen wird. Die Einen setzen das charakteristische Kennzeichen aller ächten Religion und alles wahren Glaubens in gewisse ästhetische Ideen, die sich aber auf religiöse Gefühle beziehen, als auf das Gefühl der Begeisterung, der Ergebung und der Andacht*). Diese Gefühle nehmen sie als Maaßstäbe an, an welchen sie die verschiedenen Dogmen des Christenthums prüfen: finden sie dieselben an dem einen oder dem andern nicht, so halten sie sich schon für berechtiget, kein Gewicht auf dasselbe zu legen. Nach Andern ergiebt sich das kirchliche

*) Vgl. De Wette, Lehrbuch der christlichen Dogmatik. 1. Thl. S. 18, 2. Aufl.

Dogma aus der Fixirung eines gewissen religiösen Zustandes, einer gewissen Bestimmtheit des frommen Gefühles, und zwar im Allgemeinen des Gefühls der absoluten Abhängigkeit von Gott*). Denn wenn auch das eigenthümliche Wesen des Christenthums, wodurch es sich von jeder andern Glaubensweise unterscheidet, darin gefunden wird, daß Alles in demselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung*), und wenn ferner in der Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind***), von einer Entwicklung des Bewußtsein der Sünde†) und der Gnade††) die Rede ist, und diese Entwicklung wirklich vorgenommen wird; so sind doch diese Eigenthümlichkeiten des christlichen Bewußtsein wieder gar sehr modificirt durch die erste Eigenthümlichkeit, durch die Eigenthümlichkeit des subjectiven frommen Gefühles, welche als der rothe Faden durch Alles hindurchgeht, und sehr oft und sogar in der Regel ganz anders bestimmt, als es durch die wirkliche Offenbarung und den Geist des Christenthums bestimmt ist. Daraus kann man erkennen, daß es nicht gerade das Wort, das christlich lautet, sondern allein der Grundgedanke ist, auf den Alles ankommt. Wenn daher wieder Andere, aber mit fester Anknüpfung an die letzten Bestimmungen der Gefühlstheorie, die christliche Religion bestehen lassen in der im Gefühl sich ankündigenden innern Wiedergeburt und in dem höhern Leben des geistig Wiedergebornen†††); so ist dadurch dem Jammer

*) So bei Schleiermacher. Der christl. Glaube. I. Thl. S. 16—42, und 183—376.

**) Das. S. 71—84.

***) S. 379—392.

†) S. 303—522.

††) II. Thl. S. 1—573.

†††) So Twesten in seinen Vorlesungen über die Dogmatik der Evangel.-Lutherischen Kirche. I. Thl. 2 Aufl. S. 19.

der Subjectivität noch nicht abgeholfen, weil durch jene Anknüpfung an das unendlich modificirbare Gefühl selbst Alles unendlich modificirbar, d. h. bestimmungslos wird. Dieß ist um so mehr der Fall, weil bei dem fühlbaren Mangel eines objectiven Princips der religiöse Glaube und das religiöse Erkennen im Allgemeinen und Einzelnen zurückgeführt wird auf eine unmittelbare höhere Erleuchtung durch den Geist Gottes *), wie wir es bei den Quäkern finden, wo dann eine Privaterleuchtung der andern entgegengehalten wird, was die Gesammterleuchtung zur Chimäre macht. Oder man muß es darauf ankommen lassen **) zu sagen: das sei von jeher der Mißgriff der Theologie bis auf diese Zeit herab gewesen, ein Dogma für ausschließend wahr, und das diesem in einer andern Kirche entgegengesetzte für geradezu falsch zu halten, als wäre es nicht möglich, daß beide wahr seien.

Das Interesse der Sache erfordert es, bei solchen und ähnlichen Bestimmungen noch länger stehen zu bleiben und ihre nothwendigen, unabwendbaren Folgen klar ins Auge zu fassen. Die Religion ist nach den modernen Ansichten eine gewisse Modification des Gefühls; die verschiedenen Modificationen des Gefühls oder des innern Lebens aber werden festgehalten in den Dogmen, die darum eben so verschieden modificirt sind als die Gefühle. Daraus ergibt sich nun aber mit derselben Nothwendigkeit eine Mannigfaltigkeit und eine Verschiedenheit des Glaubens, und es ist, in Absicht auf das Christliche, nur edle Aufrichtigkeit, wenn der, welcher auf diese Gefühlstheorie sich stützt, es unverholen sagt: Was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei, wisse man noch nicht ***).

---

*) Twesten, a. a. O.

**) Wie Twesten, a. a. O. S. 38, 39. Vgl. S. 111.

***) Schleiermacher sagt: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir es nicht als allgemein eingestanden voraus-

Damit steht das andere Bekenntniß im engen Zusammenhange: Es sei nicht möglich zu behaupten, daß unser christlich religiöses Bewußtsein durchaus wahr sei *).

Aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Glaubens folgt nothwendig eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Kirchen; und so ist die Dogmatik selbst eine nach Zeit und Ort mannigfaltige und verschiedene **). In dieser Bestimmung liegt aber offenbar dieß: das Christenthum sei eine Wahrheit, die auch nicht wahr sei. Der Lehrbegriff muß aber behaupten, die christliche Wahrheit, welche nicht eine sich widersprechende, sondern nur die Eine und in dieser Einheit die volle und ganze sein kann, zu enthalten. Ohne diese Behauptung gibt er sich selbst auf. Er muß sich aber aufgeben, wenn die Gefühle als maaßgebend auftreten dürfen, mit der besondern Bestimmung, die sich gleichfalls aus der Gefühlstheorie ergibt, daß in der einen Kirche etwas wahr sein könne, was in der andern unwahr ist. Eine Dogmatik in diesem Sinne ist wenigstens dem Geiste der katholischen Kirche schlechthin entgegen.

---

setzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht. Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und daß, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht das Christenthm um deßwillen für etwas zu halten." Der christliche Glaube. I. Thl. S. 15, 16. 1. Ausg.

*) Derselbe Schleiermacher sagt in seiner Geschichte der christlichen Kirche: „Wir legen das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte stehen, wo es nicht möglich ist zu behaupten, daß unser Bewußtsein durchaus wahr sei." S. 21.

**) Daher bei Schleiermacher die Bestimmung: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre." Der christliche Glaube. S. 125. 2. Ausg. Twesten ist in dieser Bestimmung Schleiermachern gefolgt.

In ihrem Lehrbegriffe soll und muß sich die absolute christliche Wahrheit aussprechen und nicht die vielfache Modification des sogenannten frommen Gefühles. Eine Wahrheit, die im christlichen Sinne eine absolute ist, könnte nach jenen Bestimmungen nach dem bloßen Gefühle nicht einmal zugelassen, und die strenge Behauptung einer solchen Wahrheit müßte nothwendig für Egoismus ausgegeben werden *).

So viel ist nun wohl als gewiß anzunehmen: die Dogmen müssen einen bestimmten und in dieser Bestimmtheit festen, unwandelbaren Charakter haben. Sie enthalten somit objective Wahrheit, und in dieser ein absolute Geltung für Alle, die in der Kirche sind. So haben sie den Charakter des Normativen, Gesetzlichen, noch mehr, des Constitutiven, sind aber hinwiederum Principien der freien individuellen Thätigkeit, denn die Freiheit geht nicht verloren, sondern wird gewonnen, wenn der subjective Geist in der höhern göttlichen Wahrheit das Bestimmungslose und Willkührliche ablegt **). Ohne jene Objectivität aber kann es nicht zur Kirche kommen, die Einheit will, und die nothwendig an ihrer eigenen Zerstörung arbeitet, wenn sie sich stellt, als wolle sie diese Einheit aus Principien nicht, um die subjectiven Gefühle und ihre Auffassungen gewähren und walten zu lassen. Es ist daher nur edle Aufrichtigkeit, zu gestehen: „Es muß wunderlich scheinen, wenn sie so reden, als gäbe es bei

---

*) Wie von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion. Vgl. V. Rede: über die Religionen. S. 353—447. 3. Ausgabe. Dem Christenthum wird hier zugemuthet, die Alleinherrschaft zu verschmähen. S. 426. Solche Toleranz ist aber selbst nicht zu toleriren.

**) Um so mehr muß man sich wundern, wenn man das göttlich Geoffenbarte, durch welches der Wandelbarkeit, der Willkühr und der Bestimmungslosigkeit des menschlichen Bewußtseins Einhalt gethan werden soll, nun selbst als das Wandelbare, Willkührliche und Bestimmungslose ansieht und dafür ausgibt, wie die vorhin genannten Theologen gethan haben.

Ueberzeugungen solcher Art noch eine Gemeinschaft der Gläubigen, und eine christliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eigenthümliche Weise vereinigt" *).

Nachdem das Wesen der Dogmen so erkannt ist, wie wir es erkannt haben, liegt es uns ob, zum Lehrbegriffe selbst, zur Dogmatik überzugehen.

8. Das Werden der Dogmatik oder des christl. Lehrbegriffs.

Die Gestaltung des Lehrbegriffs nimmt ihren ersten Anfang schon mit der Gestaltung des Dogma.

Die Offenbarung ist ursprünglich That und Verkündigung. Die That ist aber in gewissem Sinne selbst schon Verkündigung, und zwar eine factische. Aber als solche bedarf sie in den Gedanken, und sofort in das verständige Wort aufgelöst zu werden, in welchem der geistige Gedanke sich offenbaret. Die Verkündigung aber ist verschieden. Entweder enthält sie als eigentliche Rede schon jenen Grad der Bestimmtheit, der auch zu einem Dogma erfordert wird, oder sie tritt auf als uneigentliche, bildliche Darstellung, und zwar in Folge jener erhöhten Lebensmomente, die mit der Begeisterung gegeben sind, wo sie denn bald die dichterische, bald die rednerische Form trägt **).

a. Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffes.

Das ursprüngliche Leben der Offenbarung will sich, wie alles Lebendige, gleichsam durch ein zweites Leben darstellen, das mehr als bloße Worterklärung enthält; dieß geschieht durch Gleichniß und Bild, in welchen sich, mehr als im todten Begriffe, das verwandte Leben spiegelt. Der Charakter der göttlichen Offenbarung drückt sich in der

---

*) Schleiermacher. Pred. vom Jahr 1806.

**) Vgl. die betreffende Entwicklung in Schleiermacher's christl. Glauben. Bd. I. S. 108 — 117.

Sprache der heiligen Schrift aus; daher in dieser das Tiefe, Bedeutsame, das Vielseitige, Vielumfassende, Unendliche. Die Unendlichkeit der Beziehungen, die auf der Unendlichkeit der göttlichen Verhältnisse beruht, so wie der Reichthum und die Fülle des Ausdruckes, der nur ein Abdruck jener Beziehungen ist, bringt in das Ganze den Charakter des Unermeßlichen, in der Art jedoch, daß die Fülle der Gedanken ihren Grund zugleich in der durchgängigen Einheit des Göttlichen hat, das bei all seiner Einfalt und Einfachheit zwar wohl etwas unendlich Reiches, aber nie etwas Vieldeutiges ist. Aus diesem innern Reichthum der göttlichen Worte und Offenbarungen ist die Fülle der Bedeutung und die Unerschöpflichkeit des Inhalts zu erklären, der überall ein begeisternder ist, denn Poesie und Prosa sind nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade des geistigen Ausdrucks nach von einander verschieden, weil auch die Prosa der Bibel sich meistens zur Hoheit, Kraft und Schönheit der Poesie erhebt.

Aus dieser lebendigen und ewig frischen Quelle schöpft das Bewußtsein, indem es fortwährend den Inhalt in den entsprechenden Gedanken, Satz, umbildet, woraus der Lehrsatz entsteht. Es herrscht hiebei das Streben, das in Bild und Gleichniß etwa noch vorhandene Dunkle, Beziehungsreiche und deßwegen Vielsinnige, welches letztere aus der Fülle des Inhalts entspringt *), zur Bestimmtheit zu bringen, obwohl dabei immer das Bewußtsein bleibt, das Göttliche enthalte eine Unendlichkeit, und es ist eben eine Hauptaufgabe, die Unendlich-

*) Vgl. Augustinus: de utilitate credendi, c. 3. historischer, etymologischer, analogischer und allegorischer Sinn. *Thomas v. A.* Summ. th. P. I. qu. 1. art. 10. sensus literalis et spiritualis, der letztere dreifach: *allegoricus*, *moralis* et *anagogicus* (id est coelestis). Hugo v. S. Victor prolog. lib. I. de sacrament. c. 4. Gregor d. G. lib. XX. Moral c. 1. Wie dadurch an sich keine Vielheit begründet werde, ist bei den Genannten selbst nachzulesen, wenn gleichwohl von Andern oft Mißbrauch getrieben worden ist.

keit des Inhaltes einerseits in Begriffe zu fassen, und andererseits doch wieder Unendlichkeit sein zu lassen; mit Einem Worte: die Unendlichkeit muß unversehrt mit in den Begriff hinübergetragen werden.

b. Dialektischer Charakter der Dogmen.

Ueberhaupt herrscht aber bei der Genesis des Dogma *) ein zweifaches Verfahren, ein analytisches und ein synthetisches, vor. Das erste erweist sich in der Entwickelung aus dem lebendigen, geheimnißvollen Gange der Offenbarung, wobei dann noch besonders Statt findet, daß aus schon entwickelten Wahrheiten wieder neue sich ableiten. Das Verfahren ist aber auch ein synthetisches, indem sich die vereinzelten Momente der christlichen Wahrheit zusammen in Eins verknüpfen, womit zugleich auch mehrere Wahrheiten Eine Wahrheit, und mehrere Ideen eine Idee werden, und so hinauf bis zur Einen großen Idee und Wahrheit des Christenthums.

In der so beschriebenen Genesis der Dogmen treten vorzüglich zwei Bestrebungen hervor, das Streben, den heiligen Inhalt in der Form des Gedankens festzuhalten, und das Streben, denselben zur höchsten Einheit zu erheben. Das erstere Streben realisirt sich ursprünglich schon dadurch, daß das Bildliche, Dichterische und Rednerische der ursprünglichen Verkündigung aufgelöst wird in die bestimmte Rede, was zunächst erreicht wird durch das logische Moment, mit welchem die Verkündigung sich nun durchdringt oder von welchem sie durchdrungen wird. Im Logischen tritt auf diese Weise zuerst das Philosophische hervor, und es ist so zunächst das ordnende Element in der Genesis der Dogmen und in der Verbindung derselben unter einander.

---

*) Sehr gute Bestimmungen sind dießfalls unter Andern theilweise auch von Dr. Brenner in seiner Schrift: über das Dogma gegeben worden. Vgl. S. 21 — 30.

Diese Verbindung wäre aber nicht möglich, wäre nicht in den Glaubenssätzen mit dem Logischen selbst auch das Dialektische gegeben, durch welches dogmatische Sätze ein organisirtes Wissen werden. Im logischen und dialektischen Element aber ist das speculative schon von selbst enthalten, und in allen dreien zusammen ruhet die Möglichkeit eines Systems, als welches wir den Lehrbegriff erkennen. Deßwegen kann auch gesagt werden, daß in dem logischen, dialektischen und spekulativen Momente der Dogmen, welches diese der Form und dem Inhalte nach enthalten, der wissenschaftliche Charakter und Werth der Dogmen bestehe. Wenn daher die genannte Genesis in der Kirche vorging und als ächte Entwicklung nur in ihr vorgehen konnte; so war die kirchliche Thätigkeit zugleich auch die wissenschaftliche in ihren logischen, dialektischen und speculativen Functionen. Diese Thätigkeit hätte aber nicht geübt werden können, hätte der Stoff, der Inhalt sich nicht dazu geeignet, oder wäre dieser nicht selbst logisch, dialektisch und speculativ gewesen. Das aber zeigen gerade die Dogmen an sich auf, daß sie dieses sind, und zwar erweisen sie es dadurch, daß jeder dogmatische Satz eben so sehr für sich eine Bestimmtheit ist, als in dieser Bestimmtheit ein Verhältniß zu einem andern für sich eben so bestimmten Satze enthält, darin aber die natürliche Verknüpfung mit diesem und allen andern. So ist zwar jeder Satz in sich selbst, zugleich aber auch in einem andern begründet, und eben hierin offenbart sich jene Unendlichkeit der Beziehungen, von welcher wir schon oben gesprochen haben. Dieser Reichthum der dogmatischen Sätze ist zugleich die Fruchtbarkeit derselben. Und so beschreibt sich denn von selbst schon auf dem Gebiete der Dogmen ein weiter Kreis des christlichen Bewußtseins, worin eben von selbst schon die Aufforderung zur völligen organischen Verbindung der dogmatischen Sätze liegt, die sich darstellt im Lehrbegriff, welcher letztere aber die Dogmatik selbst ist. Das Bedürfniß und die Forderung, die dogmatischen

Sätze logisch zusammenzustellen, so wie dialektisch und speculativ auf einander zu beziehen und mit einander zu verknüpfen, ist aus der Natur der Dogmen selbst zu erklären, die jenen Trieb in sich haben, mit andern sich zu verbinden; denn dadurch entwickeln sie sich selbst nur um so vollkommener. Insbesondere ist es aber der christliche Geist, der dazu nöthigt, weil sich dieser nur, wie in der Entfaltung der Totalität in die besondern Moment, so auch in der organischen Verbindung derselben zur Einheit genügen kann, wodurch Alles zu seiner Wahrheit und zum Leben kommt. Daher ist denn auch die Geschichte der Entfaltung des christlichen Bewußtseins im Allgemeinen und Besondern der beste Beweis, wie jeder dogmatische Satz, sobald er nur selbst einmal entstanden und gebildet war, ein nie ruhendes Verlangen hatte, bis er mit den übrigen sich verknüpft sah*), weil er sich nun selbst erst in seiner vollen Bedeutung und Beziehung hinstellen konnte. Denn das rechte Gewicht hat jeder nur mit und neben den andern, also in einem Ganzen, wie denn überhaupt die volle Wahrheit nur im Ganzen, also im Systeme ist. Auch kann nicht unbemerkt gelassen werden, daß sich mehrere Sätze nur dann bilden können, wenn andere zum Voraus sich schon gebildet haben; ähnlich verhält es sich mit der weitern Entwicklung und Vervollkommnung. Jene Verknüpfung unter einander geht aber um so leichter vor sich, als sich eigentlich die Sätze selbst verbinden, und wir nur der innern Bildung und Organisirung nachzugehen und sie anzuschauen haben, obwohl das wissenschaftliche Interesse unsererseits es fordert, die Bildung und den Proceß derselben zu wiederholen, wovon die Vollendung das vollkommene Lehrgebäude ist.

c. Die dogmatische Sprache.

Damit ist von selbst die Forderung gestellt, daß jeder

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 121.

Gedanke und jeder Satz seinen entsprechenden, wahren Ausdruck finde, was erreicht wird in der dogmatischen Sprache. Unter dogmatischer Sprache wird die Kunst- oder Schulsprache verstanden, also die Terminologie. An sich ist dieß die dialektische Sprache, und der dialek-Charakter zugleich der wissenschaftliche. Die Rede wird hier in jenes Gebiet hinübergetragen, wo alles Bildliche, Dichterische, Rednerische, und selbst das darstellend Belehrende aufhört und in die strenge Form des Gedankens verwandelt wird, der auf dem philosophischen, besonders dem metaphysischen Boden herrscht *). Das Wesentliche des dialektischen Charakters der Sprache besteht aber darin, daß die Begriffe einerseits mit aller Schärfe und Genauigkeit so fixirt werden, daß sie, in ihre wahren Grenzen eingeengt, bündig und bestimmt das Eigenthümliche sichern, wodurch neben Anderm auch die nöthige Klarheit gewonnen wird; anderseits aber jene Seite nicht nur beibehalten sondern auch darstellen, nach welcher ein Begriff mit dem andern wesentlich und nothwendig zusammenhängt. Folglich wird durch die dialektische Sprache eben so das Besondere als das Allgemeine festgehalten und gewürdiget. Diese Erfordernisse finden wir aber in jener Sprache, die wir auch sonst die wissenschaftliche nennen, und die daher nicht erst gebildet werden darf. Sie ist eben so richtig als sie in sich zusammenhängend gebildet ist. Nur können jene Wörter keine Aufnahme in die dogmatische Terminologie finden, welche einen Sinn geben, der gegen die Ideen des Christenthums ist, so z. B. all jene, die offenbar materialistische, fatalistische, pantheistische und verwandte Begriffe enthalten. In dieser Beziehung muß gesagt werden, daß sich das Offenbarungsbewußtsein seine eigene Ausdrucksweisen gebildet habe, die auch auf die theistische Philosophie übergegangen sind.

*) Scheiermacher, a. a. O., S. 168, ff.

d. Verhältniß der christlichen Dogmatik zur Philosophie.

Da aber die wissenschaftliche Sprache meistens im innersten Zusammenhang steht mit einem jeweiligen philosophischen Systeme, besonders mit einem prädominirenden; so entsteht von selbst die Frage, ob das christliche Moment nicht mittelbar durch die Zeitphilosophie getrübt werde. Damit sind wir zugleich zu dem vielbesprochenen Thema gekommen, ob die Dogmatik mit Rücksicht auf die Erfordernisse des jeweiligen Zustandes der Wissenschaft dargestellt werden müsse, welcher Zustand eben herbeigeführt wird durch ein besonderes philosophisches System, das zeitliche Herrschaft gewonnen hat. Wir können dieß eben sowohl bejahen als verneinen *). Wird unter der Rücksichtsnahme auf die Zeit bloß das verstanden, daß man theils das Gute, was sie für die Form gethan hat, zur wissenschaftlichen Organisation der Dogmen herbeizieht und benutzt, theils aufmerksam ist auf den Geist, der ein System bewegt, daß man hinweist, wie das Christenthum ihn gutheiße oder nicht, daß man überhaupt das rechte Verhältniß zwischen beiden angibt, und endlich die Philosophie, wie mehrere Kirchenväter, herbeizieht zur Demonstration; so ist eine solche Rücksicht nicht nur anzuerkennen, sondern selbst zu loben. Denn das Christenthum erstreckt, der letzten Beziehung seiner Tendenz nach, seinen Einfluß auf alle geistigen Bewegungen des Menschen, besonders auf die wissenschaft-

*) Thomas v. Aq. Ad secundum dicendum, quod haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. *Sum* th. P. I qu. 1. art. 5.

lichen; nach der ersten Beziehung aber kann der dialektische Charakter der dogmatischen Sprache von selbst auffordern, auf die Philosophie hinüberzusehen. Etwas ganz anderes ist es aber, den Inhalt der Dogmatik nach irgend einem philosophischen Systeme zu bestimmen, oder der Wissenschaft irgend einer Zeit sich dergestalt zu unterwerfen, daß man auf das christliche Wissen selbst nichts zu halten scheint, es sei denn, man habe zuvor die Identität desselben mit einer prädominirenden Zeitphilosophie klar und deutlich nachgewiesen, wie dieß besonders in der Kantischen Periode geschehen ist. Gelingt diese Nachweisung (und warum sollte sie nicht gelingen müssen, wenn man das Wesentliche und Eigenthümliche des Christenthums der Philosophie zu lieb vorher aufhebt), und wird das Dogma wirklich auf einen philosophischen Terminus zurückgebracht; so ist dieß der gelieferte Beweis für die Wahrheit des dogmatischen Satzes selbst, und darin besteht die ganze Kunst, das Christenthum mit der Philosophie auszusöhnen. Uebrigens begnügen sich solche theologisch-philosophische Friedenskünstler auch schon damit, daß sie sagen, die gegenwärtige Philosophie habe wenigstens nichts gegen diesen oder jenen dogmatischen Satz einzuwenden. Ein solches Streben, das Christenthum mit der Zeit und ihrer Wissenschaft auszugleichen, ist der Dogmatik höchst unwürdig, und hat von jeher nur die gute Sache verschlimmert. Daher in der Kirche schon die frühe Aufforderung, sich an nichts zu halten, als allein an die göttliche Wahrheit, die in der christlichen Gemeinschaft ist, dem Leibe Christi; ferner der gottgewirkten Religion, dem christlichen Glauben keine menschliche Auctorität, keine Zuneigung, kein Genie, keine Beredtsamkeit und keine Philosophie vorzuziehen*). Die

---

*) *Vincent. Lerin.* Commonitor. c. 25. Quae cum ita sint: ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem Dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cujuspiam aucto-

Dogmatik hat ihren Werth und ihre Würde in sich selber. Sie ist in so fern unabhängig von aller Philosophie und

---

ritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam; sed haec cuncta despiciens, et in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumquae decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno praeter omnes, vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem, sed ad tentationem potius intelligit pertinere, tum praecipue beati apostoli Pauli eruditus eloquiis: hoc est enim, quod in prima ad Corinthios epistola scribit: Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis; ac si diceret: ob hoc haereseon non statim divinitus eradicantur auctores, ut probati manifesti fiant: id est, ut unusquisque, quam tenax et fidelis, et fixus catholicae fidei sit amator, appareat. Et revera, cum quaeque novitas ebullit, statim cernitur frumentorum gravitas, et levitas palearum: tunc sine magno molimine excutitur ab area, quod nullo pondere intra aream tenebatur. Namque alii illico prorsus avolant; alii vero tantummodo excussi, et perire metuunt, et redire erubescunt saucii, semineces ac semivivi; quippe qui tantam veneni hauserint quantitatem, quae nec occidat, nec digeratur, nec mori cogat, nec vivere sinat. Heu miseranda conditio! Quantis illi curarum aestibus, quantis turbinibus exagitantur? Nunc etenim, qua ventus impulerit, incitato errore rapiuntur; nunc in semetipsos reversi tamquam contrarii fluctus reliduntur; nunc temeraria praesumptione et ea, quae incerta videntur, approbant; nunc irrationabili metu etiam, quae certa sunt, expavescunt; incerti, qua eant, qua redeant, quid appetant, quid fugiant, quid teneant, quid dimittant. Quae quidem dubii, et male penduli cordis afflictio divinae erga se miserationis est medicina; si sapiant. Idcirco etenim extra tutissimum catholicae fidei portum diversis cogitationum quatiuntur, verberantur ac paene enecantur procellis, ut excussa in altum elatae mentis vela deponant, quae male novitatum ventis expanderant; seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amaros illos turbulentosque errorum fluctus primitus revomant, ut possint deinceps vivae et salientis aquae fluenta potare. Dediscant bene, quod didicerunt non bene: et ex toto

bestimmt sich nach den Gesetzen ihres eigenen Geistes *).

Schon oben haben wir uns über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie ausgesprochen, und es kann nicht schwer sein, das Rechte für die Anwendung, die in der Dogmatik von dem Gesagten zu machen ist, zu treffen.

An sich sondern sich die zwei Gebiete wohl von einander ab, das der Dogmatik und das der Philosophie. Die Dogmatik hat nicht nur ihren Ausgang, sondern auch ihr Bestehen und ihr festes Princip an einer positiven Religion, und zwar an jener, die von der Verkündigung Christi ausgegangen ist. Durch die Selbstverkündigung Christi, die

---

ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant: quod non potest, credant.

*) Es muß von selbst einleuchten, in wie weit wir mit Zimmer übereinstimmen und in wie weit nicht, wenn er sagt: Ex hac porro inversione (philosophiae, quae profecto non reformata solum, verum plene commutata fuisse dici debet) maxima quoque commutatio Theologiae christinae (non doctrinae christianae revalationis; haec enim semper eadem esse debet) nata fuit. Nam Theologia christiana, quid, quaeso! aliud est, quam philosophia, aut philosophica investigatio tum christianae revelationis generatim, id est, quoad materiam et formam, tum speciatim argumenti, id est, singularum doctrinarum, quae plenum et perfectum argumentum christianae revelationis constituunt? Itaque a principiis aut potius uno principio philosophiae, nisi bonam causam velimus male agere, ordiamur necesse est. Ergo oportebat vol longiori tempore exspectare, ut, quid ex illo nisu, et contentione humanae rationis, quae postremis potissimum annis cernebatur, consecuturum foret, antea quam certissime intelligeretur; vel illud periculum subire, ut, quod primo anno elaboratum fuerat, altero revocandum foret; ex quibus primum arbitrabar secundo praeferendum esse. Theologiae christianae Parte I. praefat. p. III. IV. Vgl. übrigens dessen philosophische Untersuchung übee den allg. Verfall des menschlichen Geschlechts. S. 8, f. Es mag wenig bedeuten, von Zimmer zu sagen, er habe alle philosophischen Systeme, die während seiner Lebzeit entstanden

höchste Offenbarung des göttlichen Reiches, ist ein neues religiöses Bewußtsein entstanden, das christliche Bewußtsein, und nur aus diesem kann die Dogmatik schöpfen, oder nur dieses kann in ihr dargestellt werden *). Vermischt sich dieses Bewußtsein mit andern Bestandtheilen, so wird es in demselben Grade, in welchem dieß geschieht, unrein, und hört auf ein wahrhaft christliches zu sein. An der Darstellung eines solchen nicht mehr reinen, christlichen Bewußtseins könnte und müßte sich die Dogmatik nur selbst als eine christliche aufheben, wovon wir übrigens in der neuern Zeit nicht wenige Beispiele anführen könnten, von all jenen Männern nämlich, die sich der Herrschaft irgend eines philosophischen Systemes so sehr unterwarfen, daß im Ganzen nicht die Energie des christlichen Geistes, sondern die Energie bestimmter philosophischer Principien den Ausschlag gegeben und der Darstellung dieses ausserchristliche Gepräge verliehen hat **). Die Philosophie aber muß es schon zu ihrem Wesen rechnen, nicht auf von Aussen Gegebenes zu bauen, und es gehört zu ihren Principien, schlechthin anzufangen ***). Sie

und wieder verschwunden sind, wenigstens einmal wahr gefunden. Daß er aber von den vier Theilen seiner Dogmatik jeden nach einem andern philosophischen Systeme gemodelt habe, diese Nachrede kann doch selbst nichts anders sein wollen als ein schlechter Witz.

*) Thomas v. Aq. Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua sicut a summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur. *Summ th.* P. I. qu. 1. art. 6.

**) Dahin gehören alle in der neuern Zeit aus der Kantischen, Friesisch-Jacobischen, Fichteschen, Schelling'schen und Hegelschen Philosophie auftauchenden und wieder untersinkenden dogmatischen Systeme, die christlich nur dem Namen und der Aufschrift nach sind, darum aber auch das gerade Gegentheil von dem enthalten, was der Titel besagt und besagen will. Darin besteht, aber auch die Unredlichkeit und die Lüge dieser Systeme.

***) Obwohl von der Philosophie in so fern auch wieder nicht gesagt werden kann, sie fange schlechthin an, als sie gewisse, nothwendige

sieht sich an als That des Menschengeistes und kann es somit nicht zu ihrem Geschäfte machen, die Offenbarung, welche die That des göttlichen Geistes ist, zum Ausgangspunkte zu nehmen. Wenn daher die Philosophie mit der Religion sich befassen will, so geschieht es in der Regel nur in der Weise, wie es von Kant geschehen ist, und es kommt dann zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernnnft". Will aber die Philosophie es darauf ankommen lassen, selbst die Offenbarung zu ihrem Gegenstande zu machen, so wird dieß wiederum nur in der Weise geschehen, wie es von Fichte geschehen ist; es kommt nämlich zu einer „Kritik aller Offenbarung," unter welche dann auch die christliche subsumirt wird; oder es kommt zu einem Hegelschen Christenthum, welches, wie es vor uns dasteht, der realisirte Widerspruch im Beisatz ist, contradictio in adjecto. Hier aber gilt dann Offenbarung, was eben der Philosoph nach dem Geiste seines Systems aus ihr machen will; von ihrem Geiste ist er selbst nicht prägnirt und darf es nicht sein, denn die Philosophie muß schlechthin anfangen. Wie aber einerseits die Philosophie, um von sich selbst ausgehen zu können, nicht auf das Offenbarungsbewußtsein baut, so muß andrerseits auch die Dogmatik um in ihrem Wesen nicht getrübt zu werden, nur von dem Offenbarungsbewußtsein, d. h. dem christlichen, ausgehen, das ihre einzige Quelle ist. Das Princip der Dogmatik ist daher zugleich das Princip des christlichen Bewußtseins, der christiiche Geist. Und zwar muß die Dogmatik ganz und gar, wie von irgend einer Philosophie, die ohnehin ihre Alleinherrschaft bekanntlich nur auf kurze Zeit ausübt, so auch von der Person des Verfassers sich ablösen, so daß die

---

Thatsachen des Bewußtseins, so wie die Objectivität der Aussenwelt voraussetzen und respectiren muß, wenn sie nicht unphilosophisch werden will.

reine Objectivität erreicht wird, und der Lehrbegriff als ein vollkommen entwickelter und gegliederter Organismus sein Lebensprincip in sich selber trägt. Nur auf diese Weise Leben in sich selber habend, wird das System sich auch als lebendiges erweisen können, und zugleich im Stande sein, geistiges Leben zu erzeugen.

Daraus aber folgt noch nicht, daß die Theologie zu der Philosophie nicht ein Verhältniß, und zwar ein nahes haben könne. Dieses Verhältniß erhält sie durch ihr Verhältniß zur Vernunft, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht, nach der letztern, weil die göttliche Wahrheit zur lebendigen Gesinnung erhoben sein will. Das aber, worin Vernunft und Glaube sich vereinen, ist, wie wir schon oben gesehen haben, die göttliche Idee. Von solcher Vereinigung sind schon große Beispiele an uns vorübergegangen, die oft mißkannt, oft aber auch erkannt worden sind*). Ist die

*) So sehr es auch zu loben ist, daß Schleiermacher fast überall das Gebiet der Frömmigkeit vom Gebiete der Philosophie trennt, so wenig können wir ihm doch beistimmen, wenn er es hiebei zur Uebertreibung kommen läßt, als ob Vernunft und Glaube, Philosophie und Offenbarung schlechthin nie gleiches Interesse haben könnten und dürften. Deßwegen sieht er auch die Religionswissenschaft des Mittelalters für eine Conglomeratphilosophie an, welche als Vermischung von Philosophie und Theologie zugleich auch eine Verwechslung des Speculativen mit dem Dogmatischen gewesen sei, und daher in einem unvollkommenen Zustande sich befunden habe. Der christl. Glaube S. 116. Wir werden in der Geschichte der Dogmatik sehen, daß eigentlich das Schleiermachersche System nur selbst eine solche Conglomeratphilosophie ist. Besser hat über das Mittelalter Hegel geurtheilt: „So hat sich im Mittelalter die scholastische Theologie erzeugt, eine Wissenschaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet, und sich bemüht hat, die tiefsten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfassen." Vorrede zu Hinrich's Schrift: die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft. S. XXIV. XXV. In den sämmtlichen Werken Bd. XVII. S. 301.

christliche Religion, was sie auch behauptet, die Religion an sich, und eben so die christliche Wahrheit die Wahrheit an sich, d. h. die absolute Wahrheit; so kann ihr die Wahrheit der gleichfalls aus Gott gekommenen Vernunft nicht entgegen *), sondern sie muß Eins mit ihr sein, weßwegen denn der Krieg mancher Theologen gegen die Vernunft ein eben so unrühmlicher und eckelhafter als erfolgloser Krieg ist; es wäre vielmehr höchst sonderbar, wenn das bessere Streben nicht vielfach dahin gehen sollte, eine Versöhnung mit der Philosophie zu bewirken. Diese würde übrigens leichter bewirkt werden, hätten wir Statt so vieler Philosophien einmal die Philosophie als die Sprache der Einen Vernunft vor uns. Da aber diese unstreitig sich täglich mehr aus den verschiedenen Systemen, die bisher nur Versuche, sie zu finden, geblieben sind, herstellt; so darf auch von Seite der Theologie das versöhnende Streben nie ruhen **).

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 596—599.

**) Hermes glaubt in dieser Beziehung das Rechte getroffen zu haben, wenn er sagt, es lasse sich wenigstens kein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Christenthume nachweisen. Dogmatik I. Thl. S. 109. und a. a. O. Dadurch ist aber für die Sache selbst blutwenig gethan, und wir müssen dießfalls an eben so wichtige als richtige Worte Hegels erinnern: „Wenn aber der Widerstreit des Glaubens und der Vernunft verschwunden und in eine Aussöhnung übergegangen ist, so würde es wesentlich von der Natur dieser Aussöhnung selbst abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünschen wäre. Denn es gibt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes, einen Frieden des Leichtsinns, der Kahlheit; in einem solchen Frieden kann das Widerwärtige beseitigt scheinen indem es auf die Seite gestellt ist.“ Vorrede zu Hinrichs Schrift: über die Religion. S. 1. Sämmtliche Werke Bd. XVII. S. 279. Es kommt bei Hermes loc. cit., sogar zu dem Satze: „Der Theolog soll die christlichen Lehren, welche nur durch Offenbarung erkennbar sind, durch Philosophie nicht aussöhnen wollen mit der natürlichen menschlichen Erkenntniß, daß er etwa die Möglichkeit oder Vorstellbarkeit ihres Inhalts zu

So sehr und so glücklich*) aber auch Philosophie und Theologie dem Inhalte nach in der göttlichen Idee sich berühren mögen, hier, wo es sich nur um die Entwicklung und wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lehrbegriffes han-

---

zeigen, oder auf welche Weise auch immer bei der Vernunft und Sinnlichkeit (?) zu empfehlen versuche, aber er soll überall philosophisch zeigen, und nicht nur ohne zu zeigen es blos behaupten, daß eine solche Aussöhnung oder Empfehlung durch die Natur der Sache unmöglich (!), und daher ganz unvernünftig (!) sei." Hermes hat nicht eingesehen, daß es eigentlich selbst ein Widerspruch ist, einerseits zu sagen: man könne zeigen, die Offenbarung enthalte keinen Widerspruch gegen die Vernunft, und andererseits zu behaupten, es sei unmöglich, ja unvernünftig, die Aussöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft zu Stande zu bringen. Denn ist der Widerspruch nur ganz und wirklich gehoben, so ist ja die Aussöhnung schon da. Und so hätte er eigentlich sagen müssen: es ist unvernünftig zeigen zu wollen, der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung könne gehoben werden. Hermes verwickelt sich daher nur selbst in einen recht unvernünftigen Widerspruch. In der Hermesischen Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie XI. Heft, in einer Abhandlung über die Gestaltung des Begriffes Offenbarung heißt es S. 21: Glaube und Vernunft sind unversöhnliche Gegensätze. S. 49. Eben darin finde ich das Hauptkriterium einer äusserlichen Offenbarung, einer Offenbarung in ihrer wahren Bedeutung, daß ihr Inhalt mit dem meines Selbstbewußtseins sich im Widerspruche befindet.

*) Sofern es sich von Gott und der Creatur im Allgemeinen handelt, gibt Thomas v. Aq. das obschwebende Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie so an: Exinde etiam est, quod non eodum ordine utraque doctrina procedit; nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat; et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postremo creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui se ipsum cognoscens, alia intuetur. *Contr. Gentil.* l. II. c. 4.

delt, kann nur von der philosophischen Form die Rede sein. Damit sind wir zum letzten Theile unserer Abhandlung über die Dogmatik gekommen, der zum Gegenstand das System, die wesentliche wissenschaftliche Gestaltung des Lehrbegriffes, Lehrgebäudes hat.

e. Formeller Gebrauch der Philosophie.

Philosophisch wird sehr oft das genannt, was weit entfernt ist, eigentliche Philosophie zu seinem Inhalte zu haben. Dann kann es aber nur die Form, die Behandlung betreffen, was bezeichnet werden soll. Das Wort „philosophisch" hat somit auch eine uneigentliche Bedeutung, und begreift in sich nur die Gesetzmäßigkeit des Geistes in seinen denkenden und wissenschaftlich organisirenden Functionen. Zwar ist der Geist, wenn und während dem er auf seinen Gegenstand gerichtet ist, dieser Gesetzmäßigkeit sich nicht immer bewußt; aber sie wirkt deßohngeachtet doch, nur verborgen, in ihm, und verleiht den Verstandesthätigkeiten ihre formelle Bestimmtheit. Dieses Wirken ist Thatsache, und diese Thatsache stellt das Vorhandensein eines innern lebendigen Gesetzes, eine sich in Allem geltendmachende Norm ausser Zweifel. Aus diesem innern Gesetze folgt das Wissenschaftliche der Behandlung eines Gegenstandes, und ist, wie das Gesetz selbst, eine allgemeine, d. h. eine dem Geiste überhaupt eigenthümliche. Das Wissenschaftliche ist daher in diesem Sinne das Philosophische, und deßwegen kann eine theologische oder jede andere Schrift, ohne daß in ihr auch nur das Wort Philosophie vorkommt, geschweige sie selbst, entweder philosophisch oder unphilosophisch genannt werden, je nachdem der Charakter der Schrift jene Gesetzmäßigkeit des Geistes an sich aufweist oder nicht, wissenschaftlich ist oder nicht. Die Benennung „philosophisch" ist nur deßwegen in Uebung gekommen, weil die Philosophie in ihren vorbereitenden Disciplinen, namentlich in der Logik, wo diese nicht selbst zur Metaphysik gemacht wird, jene Wis-

senschaftlichkeit, d. h. jene Gesetzmäßigkeit in den Gedankenoperationen zu erzielen und zu erziehen sucht. So oft also in der Dogmatik von dem philosophischen Moment als einem zu ihr gehörigen die Rede ist, ist jenes Formelle gemeint *).

*) Hermes spricht (Dogmatik I. Thl. S. 107) gleichfalls von der Nothwendigkeit einer philosophischen Behandlung der Dogmatik, aber in einem andern Sinne als wir, obwohl man glauben sollte, über die philosophische Behandlung als solche, wie wir sie oben angedeutet haben, könne keine Verschiedenheit der Ansicht Statt finden. Ueberhaupt soll die Behandlung der Dogmatik nach ihm eine dreifache sein, eine wissenschaftliche, systematische und philosophische. Hätte Hermes auf das geachtet, worauf es bei Behandlung der Dogmatik allein ankommen kann, so hätte er in jener Bestimmung nur eine Tautologie erkennen müssen, denn das philosophische Moment ist ja eben das wissenschaftliche und dieses zugleich das systematische. Da er aber dreimal unterscheidet, muß er unter dem philosophischen etwas Anderes verstanden haben, aber auch zugleich etwas, was nicht hieher gehört. Und so finden wir es auch. Denn einerseits macht er nur darauf aufmerksam, daß von der Philosophie kein positiver, sondern nur ein negativer Gebrauch gemacht werden dürfe, was ja blos eine Cautele, aber keine wirkliche Bestimmung ist, wenn nicht dasselbe gesagt sein soll, als mit wissenschaftlich, systematisch gemeint ist; andererseits aber will er die philosophische Behandlung im Geiste der neuen Philosophie unternommen wissen, nicht irgend einer modernen philosophischen Schule, sondern im Gegensatz zu dem Geiste der alten. Dieser Gegensatz aber besteht darin, daß die neue auf Realität der Erkenntniß ausgeht, statt die alte sich mit dem Nominalen begnügte, und dieses fälschlich für des Reale nahm. Hierauf ist Zweierlei zu sagen: Zuerst läßt Hermes den positiven Gebrauch der Philosophie, den er zur Vorderthür hinausgejagt zur Hinterthür wieder herein, wenn nämlich von dieser sogenannten neuen Philosphie ein wirklicher Gebrauch gemacht werden soll; dann aber ist nicht recht klar, worauf er mit der Unterscheidung zwischen Realismus und Nominalismus hinaus will. Denn hat er den bekannten mittelalterlichen Streit im Sinne, so weiß doch jeder nur etwas in der Geschichte Bewanderte, daß der Realismus lange vor dem Nominalismus war; und eben so bekannt ist, wie aus dem Rea-

Was so im Allgemeinen gilt und gelten muß, gilt auch im Besondern. Was aber die Gesetzmäßigkeit, von welcher die Rede ist, ferner betrifft, so muß dem Geiste, der sie übt, bewußt sein, daß in der wirklichen Anwendung nicht nur sie, die Gesetzmäßigkeit, in Berücksichtigung komme, sondern auch die Beschaffenheit des Objects, an welchem sie geübt wird. Denn die wirkliche Beschaffenheit des Objects soll eben erkannt werden, und zwar in ihrem ganzen Wesen. Demnach richtet sich der Geist, ohne sein inneres Gesetz im mindesten zu trüben, nach dem Objecte, welches er erkennen will.

Schon daraus muß es einleuchten, daß durch die philosophische Behandlung gefordert wird, den Geist des Inhaltes einer Sache gewähren zu lassen, nach der ganzen Eigenthümlichkeit so wie dem größten Umfange nach, und daß es somit unphilosophisch wäre, den Geist irgend einer bestimmten Philosophie in die Dogmatik überzutragen. Wer daher eine christliche Glaubenslehre schreiben wollte nach Principien, die wesentlich Kantisch, oder Fichtisch, oder Hegelisch sind, der würde höchst unphilosophisch handeln, denn er würde, Statt den christlichen Geist gewähren zu lassen, ihn durch den fremden Beisatz nicht nur trüben, sondern selbst zerstören. Der christliche Geist muß sich selbst verkünden, expliciren, darstellen, und nur je reiner, ungehemmter dieß geschieht, desto wahrer ist die Darstellung. Das philosophische Moment würde daher gegen die Wahrheit sein, wenn es jene Uebertünchung mit Fremdem bewirken wollte. Es hat daher sein

---

lismus des Mittelalters einerseits das heutige Identitätssystem, andererseits der Idealismus, aus dem Nominalismus aber der Empirismus sich entwickelte, dem besonders Hermes selbst in seinem philosophischen Werk sehr zugethan ist. Ohne Zweifel hat aber Hermes unter der neuern Philosophie, in deren Geiste die philosophische Behandlung der Dogmatik Statt finden soll, nur seine eigene verstanden, und er hält nur Wort, wenn er selbst bekennt, daß er die christliche Dogmatik auf seine „philosophische Einleitung" baue, siehe Vorrede zur letztern, S. X.

wahres Element eben darin, das christliche Bewußtsein rein und ungetrübt aus sich selbst entfalten und das entfaltete sich selbst darstellen zu lassen. Darum handelt es sich hier nicht um eine Production, sondern um eine lebendige Reproduction des Inhaltes, wobei derjenige, der die letztere vornimmt, eben so in die fundamentale Tiefe niedersteigt, als er die verschiedenen Theile, welche die Gliederungen des Einen Inhaltes sind, geistig durchdringt. Diese Kunst ist auch viel größer als die, das Christenthum mit der gefärbten Brille eines philosophischen Systems zu betrachten und nach dieser Betrachtung zu zeichnen, denn hier hat nur die Subjectivität ihr eben so leichtes als lediges Spiel. Schwerer aber ist es, das Werk von seiner subjectiven Persönlichkeit abzulösen, und ihm jene Objectivität zu geben, die als ein eigener, für sich bestehender Organismus das Princip des Lebens in sich selbst trägt. Und doch kann der Dogmatiker nur dann sich das Zeugniß wirklich vollbrachter Pflicht geben, wenn er das christliche Bewußtsein wissenschaftlich in jenem objectiven Charakter dargestellt hat, oder wenn er den christlichen Geist in der genannten Weise selbst hat gewähren lassen *). Die Wahrheit ist heilig; darum unverletzlich.

Nun mag auch um so leichter begriffen werden, wie es sich mit der Form und Methode überhaupt verhalte.

f. Die speculative Methode; Form der christlichen Dogmatik.

Die Form steht zu ihrem Inhalte in einem wesentlichen und nothwendigen Verhältnisse. Der Inhalt bewegt sich dialektisch selbst fort und führt sich so von selbst in jene Form ein, die ihm allein eignet und die auch allein die für ihn wahre Form ist. Führt sich der Geist selbst in seine Form ein, so ist aller Willkühr der Weg abgeschnitten, und eine

*) Cum rebus ipsis deliberandum est. *Cardinal Bona.* Manuduct. ad coelum. cap. 2.

Form, die als eine fremde, etwa aus irgend einem philosophischen Systeme herüber genommen würde, müßte als fremde Form zugleich die unwesentliche, als die unwesentliche aber die unwahre sein. Daraus geht aber von selbst wieder hervor, daß, wie die Form nichts Gleichgültiges für den Inhalt ist, sie auch nicht nach Belieben weggenommen und mit einer andern vertauscht werden könne. Sondern alle Veränderung kann auch hier wiederum nur Entwicklung sein, und was uns als Anderes erscheint, ist nur die fortschreitende Metamorphose, sind nur die Phasen Einer und derselben Sache*) auf verschiedenen Stufen. Die Form nach diesen Bestimmungen ist daher die Manifestation des Inhaltes, welcher der Geist selbst ist; die Momente aber, die sich bei der Entwicklung als verschiedene aufzeigen, sind die Erscheinungen der Metamorphose auf den verschiedenen Stufen der Bildung und Gestaltung; die Art und Weise der Einführung des Inhaltes selbst in seine Form ist aber die Methode. Was daher von der Form gesagt worden ist in ihrem Verhältnisse zum Inhalte, das gilt darum auch von der Methode. Auch sie ist nichts Aeusserliches, Zufälliges, Unwesentliches; sie ist nicht ein bloßes Mittel, mit dem ein gewisser, ihr fremder Zweck erreicht werden soll, sondern sie kann vom Zwecke gar nicht einmal getrennt werden. Nur da, wo man unter der Methode etwas Mechanisches versteht, kann sie nach der ganzen unlebendigen Anschauung als etwas Aeußerliches, zum Inhalte Hingebrachtes angesehen werden,

---

*) So ist es auch im Reiche der Natur, und wir können an Göthe's Werke erinnern: „So werden wir auf den regelmäßigen Weg der Natur desto aufmerksamer gemacht, und wir lernen die Gesetze der Umwandlung kennen, nach welchen sie Einen Theil durch den andern hervorbringt, und die verschiedensten Gestalten durch Modification eines einzigen Organs darstellt.“ Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären. Gotha. 1790. S. 2.

welcher sich dadurch in seiner Darstellung bestimmen lassen soll; eine Ansicht, die sich eigentlich selbst widerspricht *).

Aus einer solchen Methode kann sich nur die strengste systematische Anordnung, die möglich ist, ergeben, und die Function des menschlichen Geistes, die hier Statt findet, kann nur die höchste objective sein, wovon das Eine eben so sehr gefordert wird wie das Andere.

Nun ist aber die Frage, ob bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Dogmatik, die in der sogleich hervorzuhebenden Beziehung im Allgemeinen jenen Wissenschaften gleich zu stellen ist, welchen ihr Inhalt gegeben wird, von einem obersten Grundsatze, von einer Grundidee ausgegangen werden müsse, und zwar so, daß alle dogmatischen Sätze in jenem einzigen Grundsatze mit einander zusammenhängen und zu einem Ganzen sich vereinigen. Diese Frage ist um so wichtiger, je verschiedener die Ansichten über die Beantwortung derselben sind, und je bestimmter sich noch in der neuesten Zeit Meinungen haben vernehmen lassen, nach welchen die Dogmatik eben darum keine rein wissenschaftliche Behandlung zulasse, weil jener oberste Grundsatz in ihr fehle**). Dagegen

---

*) Vgl. unsere Darstellung des Wesens der Methode in der Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 30—31. S. 19. §§. 173. 176 S. 79—81.

**) So urtheilt Hermes (a. a. O., S. 104, ff.). Nach ihm soll die Behandlung nur so viel als möglich eine wissenschaftliche sein, „denn im strengen Sinne eine Wissenschaft kann sie (die specielle Theologie, die Dogmatik) nicht werden. Sie müßte dann einen oder einige allgemeine Grundsätze haben, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, entweder alle unmittelbar, oder die einen durch die andern; wie das z. B. bei der philosophischen Moral und bei der philosophischen Rechtslehre der Fall ist; dieses ist aber keineswegs auch der Fall bei der christkatholischen Theologie. Zwar hat sie ihre allgemeinen Erkenntnißprincipien (Schrift, Tradition und Kirche), aber diese sind nicht so viele allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine Quellen, worin sie alle einzeln,

glauben Andere, jene Alles verbindende Grundidee sei längst aufgefunden, und zwar in der Idee vom göttlichen

wenn gleich nicht entwickelt, sondern nur nach den Grundlehren einzeln vorgefunden werden, und woraus sie deßwegen als einzelne Grundlehren geschöpft werden können." Dieses Urtheil von Hermes ist eben so unrichtig, wie die ganze Ansicht, auf die es sich stützt, unlebendig, unwissenschaftlich und unwahr. Schon Thomas v. A. hat sich über diesen Punkt so klar wie möglich ausgesprochen (Summ. th. P. I. qu. 1. art. 2.), indem er der christlichen Theologie ihre eigenen göttlichen Principien vindicirt (wirkliche Principien nämlich) und von der Dogmatik den Beweis führt, sie sei wirklich Wissenschaft, wie jede andere, welche darauf Anspruch macht. Nicht so hoch also denkt von der Dogmatik Hermes. Dazu kommt, daß, obschon er von der Philosophie nur einen negativen Gebrauch gemacht wissen will, er doch selbst überall einen positiven, aber auch diesen auf verkehrte Art macht. Denn weil die Philosophie, wie wir schon oben auseinandergesetzt haben, ihren Inhalt nicht von Außen hernimmt, sondern von sich selbst schlechthin ausgeht, so glaubt Hermes, in diesem reinen Ausgehen der Philosophie von sich selbst dem Inhalte nach ruhe zugleich auch die Wissenschaftlichkeit, die doch allein nur auf die Form, die Methode, das System sich beziehen kann. Beides aber ist durchaus von einander zu trennen, und die höchste Wissenschaftlichkeit kann bei gegebenem Inhalte eben so erreicht werden, wie die höchste Unwissenschaftlichkeit da möglich ist, wo das Denken von sich selbst ausgeht. Denn Wissenschaft ist, wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt was sie wolle, organisch zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Ohne dieß gäbe es überhaupt keine Wissenschaft als nur in der Philosophie. Wissenschaft aber gibt es überall, wo geistige Wahrheit ist; und wo diese ist, da ist auch wissenschaftliche Behandlung möglich. Man kann daher der christlichen Wahrheit, welche die absolute Wahrheit selbst ist, nichts Uebleres nachreden, als wenn man von ihr sagt, sie könne nicht rein wissenschaftlich behandelt werden; denn man spricht ihr so lebendige Wahrheit ab. Aus diesen Gründen ist die Dogmatik dem Thomas v. A. nicht nur Wissenschaft, sondern auch Eine Wissenschaft: respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum

Reiche. Auf diese Idee müsse um so mehr die Dogmatik gebaut werden, weil sie die Centralidee des ganzen Christenthums und daher auch die Grundidee der Theologie, und besonders der Dogmatik sei. Man fand diese Idee nicht nur im neuen Testamente als die Hauptidee vor, sondern glaubte darin auch die höchste Idee der Vernunft, und eben deßhalb auch das in ihr entdeckt zu haben, was zuletzt im Stande wäre, Vernunft und Offenbarung auszusöhnen. Schon sehr frühe wurde diese Idee von den Kirchenvätern aufgegriffen, aber nicht weiter verfolgt, wenn wir Augustins großartiges Werk *) nicht hieher rechnen wollen. Später wurde sie wieder mehr aus den Augen gelassen, wenigstens scheint

objectum. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 3. Damit steht in Verbindung der Gedanke, der auch den Grund der ganzen Anschauung enthält: Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinae revalationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est. Im Ganzen jedoch leuchtet ein, wie mechanisch sich Hermes, um auf ihn zurückzukommen, die christliche Dogmatik als System vorstelle. Dieser Mechanismus ist aber eine wesentliche Seite seines eigenen Systems, des philosophischen wie des theologischen, so weit es vor uns liegt; eine andere, eben so wesentliche und damit zusammenhängende Seite ist die leere Breite, durch die es sich allenthalben auszeichnet. Die wenigen Gedanken werden in der Regel so lange in die Breite geschlagen, bis auch kein nasser Faden mehr an ihnen zu finden ist. Daher die Unlebendigkeit, Trockenheit, und zugleich die Unerquicklichkeit des Ganzen und des Einzelnen. Wir stellen nicht in Abrede, daß Hermes für sich viel, ernst und redlich gestrebt haben möge, zur Wahrheit zu gelangen. Aber eben so wenig können wir umhin, auch unsere andere, eben so wahre Ueberzeugung so auszusprechen, wie es eben geschehen ist, und dabei zu wiederholen, was wir schon vor längerer Zeit gesagt haben: daß wir bei Hermes weder den kindlich reinen Glauben in seiner heitern Gestalt und in seiner frommen Einfalt, noch auch die hohen, erhabenen Gedanken und herrlichen Gefühle des wissenschaftlich zur Versöhnung gekommenen Geistes erblicken können.

*) De civitate Dei.

kein besonderer Gebrauch von derselben gemacht worden zu sein. Erst im vorigen Jahrhunderte wurde wieder auf sie aufmerksam gemacht, zuerst von Exegeten und dann erst von Dogmatikern. Die letztern suchten diese Idee zur Grundidee des Christenthums zu machen *). Aus dieser Grundidee wurde zunächst die Ab- und Eintheilung der Dogmatik entnommen; in der Formel: „Reich Gottes" fand man zwei Begriffe enthalten, „Gott" und sein „Reich". Nach dieser Scheidung des Einen Begriffes in zwei Begriffe zerfiel dann auch vordersamst die Dogmatik in zwei Theile, in die Lehre von Gott an sich, und in die Lehre vom göttlichen Reiche, d. h. von der göttlichen Oekonomie. Im ersten Theile wurde daher behandelt die Lehre von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, und die Lehre von den innern Verhältnissen der Gottheit, die Trinitätslehre, und dieß zusammen gab die eigentliche Theologie; der zweite Theil aber stellte dar das Herrschen Gottes in seinem Reiche, und das gab die Oekonomie. Das Reich Gottes läßt ferner im Allgemeinen eine historische Betrachtung zu, nach seinen verschiedenen Perioden, und so folgen auf einander: Ursprung des göttlichen Reiches, Schöpfung, Zustand des ersten Menschen; Abfall, Einleitung der Versöhnung durch Christus, wirkliche Versöhnung, Heiligung durch den Geist, Vollendung des göttlichen Reiches, Gericht, Ewigkeit u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen die formelle, wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik nach der Idee vom göttlichen Reich als der Grundidee der Dogmatik. Wir finden es nothwendig, unser Urtheil über diese ganze Behandlungsweise abzugeben.

Die Idee vom göttlichen Reiche kommt in der heiligen Schrift wirklich, und zwar oft wiederkehrend vor. Auch ist

---

*) Zuerst in Dissertationen, wie Keil, Storr, Flatt u. A., dann in eigentlichen Werken, wie Gerbert, Heß, Galura, Theremin, und in eigentlichen dogmatischen Systemen, wie Dobmayer und Brenner.

unter ihr die ganze göttliche Offenbarungs- und Erlösungsanstalt verstanden. In dieser Bedeutung und in diesem Umfange kann nun allerdings der Begriff vom göttlichen Reiche als der Hauptgedanke der heiligen Schrift angesehen werden. Sie selbst wird durch jene Idee gewissermaßen erst recht aufgeschlossen und erhält um so mehr die Gestalt eines Ganzen. In diesem Sinne nun könnte wohl mit Recht der Begriff des göttlichen Reichs der Mittelpunkt der Lehre des Christenthums genannt werden. Ferner ist das Reich Gottes nicht blos ein Begriff, es ist etwas Wirkliches und Lebendiges, und schon deßwegen könnte man sich für berechtigt glauben, die Idee desselben als Princip der Wissenschaft vom Christenthum gelten zu lassen. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Ziel und die Vollendung der Dinge das Reich Gottes ist, d. i. die ewige Verbindung der Geister mit Gott und untereinander. Wird dieser Begriff zum Princip der Religionswissenschaft gemacht, dann kommt in das Ganze und seine Theile mehr Zusammenhang, das Einzelne erhält eine festere Begründung und die dogmatischen Bestimmungen verlieren den Schein der Willkühr da, wo sie ihn nach der frühern Behandlung noch zu haben schienen, obwohl die wahrhaft dogmatische Bestimmung an sich schon die Willkühr ausschließt. Auch in praktischer Beziehung hat das genannte Princip manches Gute. Das Individuum sieht sich mit seinem Wirken in ein großes Ganze verflochten, und als Abbilder des göttlichen Reichs werden Familie und Staat betrachtet, die durch diese Betrachtung eine viel höhere religiöse Bedeutung erhalten. Diese schöne und erhebende Idee greift also unmittelbar auch ins Leben ein und sucht alle Verhältnisse desselben göttlich umzubilden: das höhere, ewige Reich wird so gleichsam Grundlage des irdischen Reiches.

Die Idee vom göttlichen Reiche würde daher als Princip der Dogmatik wissenschaftlich von großem Werthe sein, wenn wir einer solchen Idee als eines Princips nur bedürften. Auf die Anwendung aber vollends hingesehen, die von jener Idee

gemacht worden ist, müßte jener unverkennbare Werth sehr tief herabgesetzt werden, denn wir können Jenen, die Gebrauch von diesem Princip machten, nun einmal kein großes Lob sprechen, wenn schon durch üble Anwendung das, was in Anwendung gebracht wird, an sich nicht herabgewürdigt werden kann. Was nun aber die Anwendenden betrifft, von denen die Rede ist, so haben sie bisher wenigstens dieses Princip nur äusserlich vorangestellt, im Uebrigen aber ist die Behandlung der Dogmatik die alte geblieben. Wenn aus dem Begriff: Reich Gottes, zwei Theile der Dogmatik abgeleitet werden, die Lehre von Gott als eigentliche Theologie und die Lehre vom Reiche Gottes als Oekonomie; so haben ja auch Andere, wie Ildephons Schwarz, von einer Theologie und Oekonomie zu reden gewußt, ohne daß sie jene Idee voranstellten. Und es war überhaupt schon lange zuvor die Sache und auch ihre Bezeichnung, ehe das Princip gefunden und als solches förmlich aufgestellt war. Das ganze Verdienst bestände also blos darin, eine Formel aufgefunden zu haben, aus der sich die Theile der Dogmatik ableiten ließen, die Theile, die schon vorher da waren, und gewiß nicht ohne Grund. Auch kommt mit der Formel, das sehen wir aus der Erfahrung, die Wissenschaftlichkeit noch nicht. So treffen wir bei dem in seiner Zeit ausgezeichneten Schwarz *), der jene Formel nicht aufstellte, eine Wissenschaftlichkeit, durch die er jenen Theologen, die jene Formel hatten, nicht nur kühn an die Seite treten darf, sondern durch die er sie auch noch übertrifft, wenn er gleichwohl nicht einmal ein System schreiben wollte. Dasselbe gilt von Geishüttner, der in seinem dahin einschlagenden Werke selbst mehr eine populäre als eine wissenschaftliche Dogmatik bezweckte, wenn es gleichwohl beide Titel trägt **). Was daher der Geist nicht schon in sich hat,

*) Seine dogmatische Schrift, auf die sich hier bezogen wird, ist das Handbuch der christl. Religion.

**) Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik, zunächst für kathol. Religionslehrer.

das kann ihm keine Formel geben, wenn sie auch eine noch so geistige wäre.

Brenner findet im Begriff vom göttlichen Reiche zunächst zwei andere Begriffe, den Begriff der Erleuchtung und den Begriff der Weihe; darnach bestimmt er den dogmatischen Stoff und theilt die specielle Dogmatik ab *). Diese Ableitung und Eintheilung hätte aber einerseits auch aus jeder andern beliebigen Formel folgern können, und andererseits hätte man aus der Formel „göttliches Reich" auch Anderes abzuleiten vermocht, mit eben so viel Grund und Ungrund, als es von Brenner geschehen ist.

Sehen wir auf die verunglückte Anwendung der Idee vom göttlichen Reiche als eines Princips der Dogmatik zurück, so möchten wir sie vor Allem daraus erklären, daß jene genannte Idee, so groß auch ihr Werth sonst immer sein mag, doch nicht hinreicht, die Wissenschaftlichkeit der dogmatischen Theologie an sich geradezu zu bewirken. Schon die im Einzelnen gemachten Versuche, bald das, bald jenes hineinzulegen und sofort wieder herauszuconstruiren, sind Beweise, daß jener Begriff und jene Idee in gewisser Hinsicht der subjectiven Ansicht hingegeben sind, und für die systematische Begründung der christlichen Wahrheit keine eigentliche Nothwendigkeit enthalten, abgesehen davon, daß die einzelnen Dogmatiker, die von dieser Idee ausgingen, nicht vermochten, die absolute Beziehung jener Idee zu erkennen und darzustellen. Wir verwerfen daher die Idee, die ohnehin in der Theorie der Offenbarung von der größten Bedeutung ist, nicht, aber wir gründen auf sie nicht schlechthin die Wissenschaft der Dogmatik. Gleichwohl machen wir von ihr Gebrauch, indem wir in ihr den göttlichen Zusammenhang des Lebens und die ewige Ordnung ausgedrückt finden; und dieser Gebrauch der lebendigen Idee vom göttlichen Reich ist vielleicht ein besserer und würdigerer, als wenn wir sie zum

*) Specielle Dogmatik. I. Thl. S. 1 — 4.

starren und todten Princip machen, wozu sie ganz mechanisch wirklich von Jenen gemacht worden ist, die zudem nicht eingesehen haben, daß Wissenschaft nur da gefunden werden könne, wo vollkommenes Leben des Geistes ist; denn dieses geistige Leben ist sie selbst.

Die Methode der christlichen Dogmatik ist die speculative Methode. Die speculative Methode wird überall da in Anwendung zu kommen haben, wo der Inhalt nicht unmittelbar durch das Denken selbst erzeugt wird, wie in der Logik, in der Mathematik, welche Wissenschaften von keinen ausser ihnen liegenden Voraussetzungen ausgehen, sondern voraussetzungslos ihren Gegenstand sich dadurch selber geben, daß sie ihn unmittelbar durch das Denken erzeugen. Dieß ist überhaupt bei all jenen Wissenschaften der Fall, welche wir die apriorischen nennen. Indem aber diese Wissenschaften auf kein von Aussen Gegebenes bauen, sondern voraussetzungslos ihren Inhalt durch unmittelbare Erzeugung sich selber geben, und den so erzeugten in der weitern Darstellung durchführen*), werden sie die construirenden genannt; ihre Methode ist die construirende.

Ganz anders verhält es sich bei jenen Wissenschaften, welchen ihr Inhalt als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Functionen schon gegeben ist, der folglich nicht braucht apriorisch, d. h. aus dem reinen Denken construirt zu werden. Denn hier haben sich die wissenschaftlichen Thätigkeiten dahin zu richten, die im vorgelegten Gegenstande schon an und für sich seiende Wahrheit, den im von Aussen kommenden Objecte vorhandenen

*) Daß übrigens hier auch Uebertreibungen möglich seien haben wir schon oben bemerkt. Denn absolut voraussetzungslos ist keine Wissenschaft, nicht einmal die Logik, wie schon Aristoteles eingesehen, und A. Trendelenburg in seinen bedeutenden „Logischen Untersuchungen" 1. Bd. im Artikel über die formale Logik S. 4—22 nachgewiesen hat.

Begriff, die im gegenständlichen Sein ruhende Idee zu erkennen, und die erkannte nach allen Seiten darzustellen. Dieß ist der Begriff des Speculirens: das Schauen und Begreifen der Wahrheit eines ausser uns Seienden, zu unserm Erkennen wie im Bilde, tanquam in speculo, Hingegebenen, damit wir es lebendig ebenso in uns nachbilden, wie es in seiner vollen Kraft und Wahrheit vor uns steht.

Die christliche Dogmatik ist daher eine speculative Wissenschaft, weil ihre denkende Thätigkeit darauf gerichtet ist, die in der Offenbarung und in ihren Thaten enthaltene göttliche Wahrheit, die im Wort und in der Erscheinung wohnende göttliche Idee zu erkennen, und die so erkannte göttliche Wahrheit und Idee nach der in ihnen selber liegenden Anforderung in der Einheit und Totalität ihrer Momente darzustellen. Wie daher das Lebendige im Spiegel sich reflectirt, und wie das durch den Spiegel zurückgeworfene Bild das treue Nachbild des Urbildes ist; eben so will sich die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in unserm erkennenden Geiste reflectiren, durch dieses Reflectiren aber wie in einem treuen Nachbilde sich selber wiederholen. Wie folglich die Wissenschaft des Endlichen ein sich Abspiegeln des lebendigen Universums im erkennenden Geiste ist; eben so ist die dogmatische Wissenschaft ein geistiges sich Wiederspiegeln der lebendigen Wahrheit der göttlichen Offenbarung, wie sie ist in ihrem innern Wesen, so wie in ihrer ewigen Harmonie und Einheit.

Zu diesem speculativen Erkennen nun hat die speculative Methode Anweisung zu geben. Diese Anweisung wird daher, indem sie nach dem Inhalte des speculativen Erkennens sich richtet, eine dreifache sein müssen. Denn, da das Object der wissenschaftlichen Betrachtung nicht ein apriorisch erzeugtes, sondern ein durch äussere Offenbarung gegebenes ist; so muß die Methode vorerst dahin den erkennenden Geist lenken, daß dieser das von Aussen Dargebotene in der rech-

ten Weise in sich aufnehme und in seiner vollen Eigenthümlichkeit verstehe. So ist die Methode auf dem ersten Stadium die Anweisung zur empirisch verständigen Thätigkeit, welche an sich von derjenigen nicht verschieden ist, welche überhaupt als die erste der theologischen Thätigkeiten auch sonst, also im Allgemeinen, angesehen wird *). Wie aber schon ihre Benennung anzeigt, ist diese erste Thätigkeit keine einfache, sondern eine zweifache. Als empirische Thätigkeit begreift sie in sich zuerst die der göttlichen Verkündigung entsprechende äussere (ἀρα ἡ πιστις ἐξ ἀκοης*) Anschauung, die in die innere übergeht, um sich in dieser als Anschauung des von Aussen göttlich Geoffenbarten zu vollenden. Als verständige Thätigkeit, als Thätigkeit blos des Verstandes, aber ist sie dahin gerichtet, das der Anschauung Dargebotene zu verstehen, es als das, was es an und für sich ist, zu begreifen. Um dieses Verstehen zu bewerkstelligen, theilt sich die genannte Thätigkeit selbst wieder in eine zweifache. Zuerst ist sie eine trennende, sondernde. Denn da das göttlich Geoffenbarte so verstanden werden soll, wie es an und für sich ist, muß es nicht nur begriffen werden, wie es als Ganzes, sondern eben so sehr, wie es als Einzelnes ist; d. h. das Ganze muß in seine Momente zerlegt, und diese Momente, welche auf unserm Gebiete Begriffe sind, müssen als Momente d. h. als einzelne Wahrheiten erkannt und verstanden werden, und zwar in ihrem eigenthümlichsten, individuellsten Wesen, welches nicht weiter mehr aufgelöst werden kann. Das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit gewinnen wir aber durch Abstraction; das, was wir

---

*) Vgl. unsere Encyklop. der theologischen Wissenschaften, I. Bd. §§. 38. 39. S. 20.

**) Röm. 10, 17. vgl. Luc. 7, 1. Matth. 13, 14. Apostlg. 28, 26. (Jesaia 6, 9) Gal. 3, 2, 5. Joh, 12, 38. 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 2.

abstrahiren *), oder abstrahirt haben, haben wir so vor uns, daß wir, in dieses Eine gänzlich versenkt, zu gleicher Zeit von allem Uebrigen absehen **). Die durch die gesammte empirisch-verständige Thätigkeit gewonnene Erkenntniß des einzelnen Gegenstandes wird ausgesprochen in der Definition, welche so auf directe oder auch auf indirecte Weise das Sichselbstaussprechen der Bestimmtheit des einzelnen Momentes, in der Dogmatik der einzelnen Wahrheit ist. Analytisch möchte vielleicht die verständige Thätigkeit in so ferne genannt werden können, als die letztere sich auch damit abzugeben hat, da, wo der Sinn unter Zeichen und Bildern verborgen und somit symbolisch angedeutet ist, den Sinn aus den Zeichen und Bildern zu sammeln.

Auf die empirisch-verständige Thätigkeit folgt die speculative im engern Sinne, welche wir anderwärts schon in eine dialektische und in eine systematisirende eingetheilt haben ***).

Ist durch die in Anwendung gekommene Methode der empirisch-verständigen Thätigkeit jeder einzelne Begriff in seinem eigenthümlichen Wesen erkannt, so handelt es sich alsbald davon, welches die Ordnung dieser Begriffe unter einander sei. Denn als die Begriffe, die auf Einem und demselben Gebiete vorkommen, oder näher, als die Begriffe Eines und desselben Glaubens, müssen sie eine bestimmte Ordnung unter sich haben, die intellectuelle oder ideale Ordnung des Glaubens nämlich, die wir auch, jedoch ohne an die Bedeutung eines bekannten philosophischen Systems anzuknüpfen, das wir unsrerseits für unwahr halten, den Glaubensidealismus nennen könnten. Diese Ordnung der Glaubensbegriffe als eine lebendige Ordnung

*) Abstrahere aliquid.

**) Abstrahere ab aliquo.

***) Vgl. unsere Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I. Bd. §§. 36 S. 19. §§. 40—49 S. 20—23.

zu erkennen, ist Sache der dialektischen Thätigkeit, darum aber auch Aufgabe der dialektischen Methode, ein solches Erkennen durch wissenschaftliche Anleitung zu erzielen. Aus der obigen Bestimmung, die Ordnung der Glaubensbegriffe sei eine lebendige Ordnung, wird ohne Mühe abgenommen werden können, die dialektische Thätigkeit, welche die lebendige Ordnung geistig zu wiederholen und nachzubilden hat, könne unmöglich eine starre und leblose sein. Denn es ist die objective Dialektik des Glaubens selbst, diejenige Dialektik somit, die dem objectiven Glauben immanent ist, welche in der Darstellung der Glaubenslehre sich wiederholen soll und wiederholen muß. Diese Dialektik ist aber als die objective dieselbe, welche in der Kirche von Anfang an bis jetzt gewaltet und sich selbst vollzogen hat. Sie ist folglich die Dialektik des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite, oder die Dialektik der christlichen Wahrheit, welche als eine in der Kirche von Anfang an bis jetzt vorgehende und sich vollziehende auch geschichtliche Lebendigkeit hat. Indem aber die objective Dialektik der christlichen Wahrheit in der Wissenschaft des Glaubens sich wiederholt, die objective Dialektik aber eine geschichtlich-lebendige ist; kann die wirkliche Wiederholung, d. h. die Wiederholung eines Lebendigen, nicht selbst unlebendig sein, d. h. nichts darstellen, was kein Leben hat: denn die Lebendigkeit der Darstellung ist aus ihrem lebendigen Inhalte, der treu dargestellt werden will.

Gleichwie aber die innere Lebendigkeit der objectiven Dialektik sich darstellt in der Bewegung, mit der sich der Inhalt der Wahrheit in seiner Selbstbestimmung, Selbstentfaltung und Selbstgliederung bewegt hat; eben so ist auch die Dialektik, in der sich nach der obigen Anforderung die objective nur wiederholt, nicht möglich ohne Bewegung, so daß die Lehre von der dialektischen Methode wesentlich die Lehre von der dialektischen Bewegung der christlichen Wahrheiten als der dogmatischen

Begriffe ist. Dasselbe wird ausgedrückt, wenn in der Lehre vom Werden der Dogmatik, als eines Systems, von wissenschaftlichen Thätigkeiten oder Functionen die Rede ist. Denn eben, weil Thätigkeiten, die stets als solche lebendig sind, gefordert werden, muß in dem, wozu sie wirken sollen, eine Bewegung vorausgesetzt werden, und diese wird immerhin eine lebendige sein.

Wozu aber die dialektische Bewegung mit den sie constituirenden Functionen? — Dazu, um die oben genannte objective Ordnung der christlichen Wahrheiten als eine lebendige zu erkennen, und die erkannte geistig zu wiederholen.

Dadurch ist zugleich darauf hingewiesen, von welcher Natur die wissenschaftlichen Thätigkeiten selbst sein müssen. Denn eine objective Dialektik in ihrem Wesen erkennend, und eben dieselbe nach all ihren Seiten darstellend, können sie selbst nicht undialektisch sein, sondern müssen eben so sehr eine dialektische Natur in sich tragen, wie das Auge, welches das Licht der Sonne sehen soll, etwas Sonnenhaftes in sich selbst haben muß. Die in Anspruch zu nehmenden Thätigkeien müssen somit dialektische Thätigkeiten sein.

Diese dialektischen Thätigkeiten oder Functionen sind aber die analytische und die synthetische.

Das Wesen des Dialektischen besteht auf dem Boden des Speculativen überhaupt in diesem Zweifachen, in der Analysis und in der Synthesis, welche beide in Vereinigung mit einander dahin wirken, die objective lebendige Ordnung der dogmatischen Begriffe zu erkennen. Denn da die dogmatische Wissenschaft eine speculative, und keine a priori construirende ist; so kann es sich in ihr nicht darum handeln, ein System zu construiren, sondern nur nachzuconstruiren, folglich darum, das geistig zu wiederholen, was der göttliche Urheber der Offenbarung und ihrer Begriffe, und der Werkmeister des Systems heiliger und ewiger Wahrheiten in seinem Verstande construirt hat. Die ganze in Anwendung

kommende Dialektik hat daher nur die Aufgabe, das in der objectiven Dialektik der geoffenbarten göttlichen Wahrheit Enthaltene zu erkennen. Denn die Darstellung des Erkannten in einem Systeme ist der systematisirenden Thätigkeit vorbehalten.

Die erste Weise der Wirsamkeit der dialektischen Function ist die analytische, oder die dialektische Thätigkeit ist zuerst die analystische.

Die verständige Thätigkeit ging, wie wir oben gesehen haben, dahin, den einzelnen Begriff in seinem individuellsten, nicht weiter aufzulösenden Wesen zu erkennen und auszusprechen. Durch diese erste speculative Function wird somit das Einzelne erkannt, wie es ist rein nur an und für sich, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung, ohne allen Gegensatz. Das aber ist nicht die Weise des Seins, des Bestehens und Wirkens des Einzelnen, ohne alle Verwandtschaft, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung und ohne allen Gegensatz zu sein. Vielmehr besteht für das Einzelne, weil es eben so, wie es an und für sich ist, auch durch Anderes und für Anderes ist, Verwandtschaft, Verhältniß, Beziehung und Gegensatz. Nach diesen Seiten aber wird das Einzelne erkannt durch die analytische Thätigkeit. Denn diese ist ihrer Natur nach dahin gerichtet, zu erkennen, wie das Einzelne nicht für sich, sondern in und zu einem Ganzen, oder wie es integrirendes Moment dieses Ganzen ist. Die analytische Thätigkeit ist an sich auflösender Natur. Aber nicht löst sie das an und für sich nicht weiter auflösbare individuelle Wesen des Einzelnen auf, sondern die Zuständlichkeit, in welche das Einzelne durch die empirisch-verständige Thätigkeit versetzt worden ist. Denn aus dem Zustande des alleinigen An- und Fürsichseins versetzt die analytische Thätigkeit das Einzelne in den Zustand des Seins durch und für Anderes, so wie des Seins durch und für ein Ganzes. Was daher aufgelöst wird, ist die

einseitige, beschränkte, verhältniß- und beziehungslose Zuständlichkeit, welche als diese zugleich eine unwahre ist. Denn wahr ist für das Erkennen nur, was in seinem ganzen Wesen und in seiner ganzen Relation vor uns hintritt. Indem daher die analytische Thätigkeit die genannte unwahre Zuständlichkeit in ihrer Beschränktheit aufhebt, hebt sie nicht das Einzelne in seiner individuellen Bestimmtheit, sondern nur in seiner einseitigen Beschränktheit auf, indem sie es zugleich so setzt, wie es wesentliches Moment einer höhern Einheit, integrirendes Glied einer lebendigen Ordnung und Theil eines zusammenhängenden Ganzen ist. Der Gang der analytischen Thätigkeit ist daher der von den durch die Principien gesetzten Folgen zu den Principien selbst, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden.

Den vorhin genannten Zweck erreicht aber die analytische Thätigkeit vorzugsweise dadurch, daß sie die Stellung des einzelnen Begriffs und der einzelnen Begriffe überhaupt in der organisch lebendigen Gliederung des objectiven Begriffsystemes in der Art aufsucht und auffindet, wie die Begriffe einander entweder coordinirt oder subordinirt sind. Somit hat die Analysis in sich nachzubilden die in der objectiven Begriffsordnung herrschende Coordination und Subordination, Division und Subdivision *). Wenn durch diese Thätigkeit das Verhältniß, die Beziehung und Verwandtschaft der Begriffe unter einander aufgefunden wird; so ist damit noch nicht Alles geschehen, was die analytische Thätigkeit bewirken will. Denn es gibt noch ein Weiteres, was von ihr zu berücksichtigen ist; und dieß ist der Gegensatz, (der sich steigern kann und wirklich gesteigert hat zum Widerspruch), und zwar bald in engerem bald in weiterm Sinne, bald wie er

*) Vergl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. §§. 40—44. S. 20, 21.

als ewiger immerwährend bestehen, bald wie er aufgehoben werden soll. Während in der eben angedeuteten Hinsicht die Gegensätze und in der Zeit hervorgetretenen Widersprüche in der Dogmati selbst behandelt werden, haben wir sie an dem gegenwärtigen Orte mit Rücksicht auf die analytische Thätigkeit nur zu nennen: sie sind, ohne jedoch ihre Zahl erschöpfen zu wollen: Objectives und Subjectives, Ideales und Reales, Denken und Sein, Allgemeines und Einzelnes, Idee und Erscheinung, (Wesen und Schein, Wahrheit und Lüge, Gutes und Böses), Geistiges und Sinnliches, Nothwendiges und Freies, Ewiges und Zeitliches, Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Göttliches und Menschliches, Geschichte und Natur u. s. w. u. s. w.

Hat die analytische Thätigkeit ihre Aufgabe in der eben genannten Weise gelöst; so wird die synthetische die ihrige auf die entgegengesetzte lösen. Wenn daher der Gang der analytischen Thätigkeit der von den Folgen zu den Principien, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu dem Bedingenden war; so wird der Gang der synthetischen Thätigkeit umgekehrt der von den Principien zu den Folgen (**a principiis ad principiata**), von den Ursachen zu den Wirkungen, von der Einheit zur Vielheit, vom Allgemeinen zum Besondern, vom Bedingenden zu dem Bedingten*) sein. Ist jener der regressive, so ist dieser der progressive. Ist der analytische Weg, wie sehr richtig schon Aristoteles bemerkt hat, als der Weg unseres erkennenden Geistes, dem Wege, den die Natur nimmt, entgegengesetzt; so hört diese Entgegensetzung auf dem synthetischen Wege auf; denn auf ihm gehend, gehen wir mit der Natur, mit der Sache, mit dem

*) Vgl. unsere Encyklopädie der theol. Wissenschaften. I. Bd. Speculative Theologie. §§. 12—14. S. 105.

Objecte selber. Durch die synthetische Thätigkeit versetzen wir uns unmittelbar in die belebende Einheit, aus der in consequenter Reihenfolge die Vielheit der Momente hervorströmt; wir begeben uns durch sie in den Mittelpunkt der Sache, von dem als aus dem Alles enthaltenden und Alles tragenden Princip die wesentlichen Bestimmungen alle ausgehen, sich entfalten und zu einem Ganzen organisch gliedern.

Es könnte nun aber die Ansicht sich geltend machen, die synthetische Thätigkeit sei die construirende. In diesem Falle würde sie sicher aufhören, eine speculative Function zu sein, welcher ihr Gegenstand gegeben ist. Dem aber ist nicht so. Denn eben weil der Gegenstand der speculativen Wissenschaft ein gegebener ist, kann die synthetische Thätigkeit, die wir gegenwärtig beschreiben, nur eine anschauende, nur eine erkennende sein, eine solche folglich, die nicht selbst construirt, sondern die im Objectiven, in der lebendigen Ordnung der Wahrheiten von selbst vor sich gehende Bewegung, so wie die damit verbundene, sich selbst vollziehende Genesis der Begriffe anschaut, und den ganzen Proceß der Begriffsbildung erkennt, wie er sich von seinen Principien aus bis dahin verläuft, wo er nach vollkommener Entfaltung und Gliederung seines wesentlichen Inhaltes von Oben nach Unten, an seinem zeitlichen Abschlusse steht. Die synthetische Thätigkeit besteht daher als eine speculative darin, daß sie ihren Gegenstand in seiner, aus ihm selbst hervorgehenden dialektischen Fortbewegung, in seiner Selbstgenesis, in seiner Selbstentfaltung, und Selbstbestimmung anschaut und erkennt, folglich begreift, wie die Einheit übergeht in die Vielheit, um sich in dieser auszugestalten; wie das Allgemeine sich besondert, und aus der Besonderung in sich selbst wiederum zurücknimmt; wie die Ursache ihre Wirkung setzt; wie der Grund in seinen Folgen sich manifestirt; und endlich, wie das Princip organisch sich ausbreitet in das, was es in seiner vollen Entwicklung ist, folglich aus seinem Potenzzustande sich erhebt und zu dem durch dialektische Be-

wegung fortgeht, was es actu ist. Die synthetische Function ist daher eine anschauende und durch Anschauung erkennende Function; oder sie ist selbst Anschauung und Erkenntniß, Anschauung und Erkenntniß des Ganges nämlich, den das sich entwickelnde Objective im Processe seiner wirklichen Entwicklung einschlägt und verfolgt. Synthetisch wird daher derjenige thätig sein, dem ein Ineinanderschauen und Zusammenschauen alles dessen gelingt, was aus der genetischen Entwicklung und organischen Gliederung eines lebendigen Princips hervorgeht.

Indem aber die analytische Thätigkeit eben so sehr eine anschauende und erkennende ist, wie die synthetische, kann gefragt werden, wie sich beide von einander unterscheiden. Die Antwort ist leicht. Sie sind beide anschauende und erkennende Thätigkeiten, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wenn die analytische Thätigkeit als regressive die Begriffe anschaut und erkennt, wie sie als schon fertige und vollendete, nach ihrer Verwandtschaft, nach ihrem Verhältniß, und nach ihrem Gegensatz vor uns stehen; so schaut und erkennt sie die synthetische als progressive so, wie sie sind in ihrer lebendigen Erzeugung und Entwicklung durch ein Princip, welches, indem es sich dialektisch bewegt, Verwandtschaft, Beziehung, Verhältniß und Gegensatz hervorruft, oder bestimmt. Die analytische Thätigkeit hat somit das Gewordensein, die synthetische das Werden, die Genesis, zu ihrem Gegenstande.

Die Wirksamkeit der einen Thätigkeit ist aber für die der andern nicht gleichgültig; vielmehr dienen sich beide zur gegenseitigen Bestätigung und Bewahrheitung. Denn was die eine auf ihrem Wege anschaut und erkennt, das schaut und erkennt auch die andere auf dem entgegengesetzten: so ist die die eine die Probe der andern. Daher kommt die enge Verkettung der analytischen und synthetischen Methode, das Hineingewachsensein der einen in die andere, die unaufhörliche Wechselsprache der einen mit der andern, woraus eben er-

kannt wird, daß ihre Natur eine schlechthin dialektische ist, die, in dieser Beschaffenheit, ein großes Netz der Erkenntniß über Alles ausbreitet, dessen engverkettetes Wesen eben das Wesen ihrer eigenen Natur ist. In diesem dialektischen Wesen der Functionen liegt es schon an und für sich, daß und warum in jedem Acte lebendigen Erkennens beide Thätigkeiten als stets und überall zusammenwirkende sich gegenseitig voraussetzen und fordern. Je rüstiger und kräftiger die eine sich erweist; desto rascher kann die andere auf ihrem Wege vorwärts schreiten. Je mehr wir auf dem synthetischen Wege das Ganze in seiner Entwicklung aus seinem Alles erzeugenden und tragenden Princip in uns nachbilden; desto leichter werden wir auf dem andern Wege begreifen, welches Verhältniß, welche Beziehung und welche Verwandtschaft der einzelne Gedanke oder Begriff zu den übrigen seiner Ordnung habe. Und je mehr wir das letztere durch Analysis begreifen; desto leichter werden wir synthetisch das Ganze in seinem genetischen Processe durch geistige Nachbildung in uns wissenschaftlich nachschaffen.

So viel über die genannten beiden Thätigkeiten im Allgemeinen. Wenn nun aber das Gesagte gerade so, wie Alles bestimmt worden ist, seine durchgängige Anwendung auch in der Dogmatik findet: so werden zwar in dieser Wissenschaft die analytische und die synthetische Methode zugleich vorkommen; allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß eine derselben im Uebergewichte sein könne, so jedoch, daß die andere dadurch nicht verhindert wird, ihre Function im ganzen und vollen Sinne zu üben.

Diejenige Methode nun, von der wir glauben, daß sie in diesem Sinne in unserer Wissenschaft ein Uebergewicht mit Recht in Anspruch zu nehmen habe, ist die synthetische. Setzt doch selbst die Analysis die Synthesis überall voraus, und wirkt sie doch selbst überall dahin, daß diese sich geltend mache, weil auch sie von einer verborgenen Einheit sowohl ausgeht als auf diese allenthalben hinzielt. Wenn daher von

einer rein synthetischen, d. h. nur synthetischen Methode nicht die Rede sein kann; so wird die Rede noch viel weniger sein können von einer rein oder nur analytischen. Aber auch wenn beide Methoden in Anwendung kommen, wird dennoch die Anwendung selbst und die auf sie sich gründende Darstellung sehr verschieden sein, je nachdem das Uebergewicht bestimmt wird, das man der einen über die andere zuerkennt. Es wird am Orte sein, wenigstens die hauptsächlichsten der möglichen Weisen einer methodischen Behandlung der Dogmatik namhaft zu machen.

a) Die erste der zu schildernden Methoden ist die scholastische; nicht die in mancher Hinsicht höher stehende rein scholastische des Mittelalters, die wir in der Geschichte der Dogmatik näher zu charakterisiren gedenken, sondern die heute noch an manchem Orte in Anwendung gebrachte, jener frühern oft sehr unglücklich nachgebildete, folglich die scholastische Methode der Gegenwart. Sie besteht aber wesentlich in folgendem Verfahren. Es wird allererst ein Satz aufgestellt, z. B. Gott ist, Gott ist allmächtig, Gott hat die Welt erschaffen u. s. w. u. s. w. Dieser Satz wird sofort erwiesen zuerst aus der heiligen Schrift, und dann aus der kirchlichen Tradition. Endlich werden die Einwürfe genannt und widerlegt, die sich gegen den Inhalt des jeweiligen Satzes erhoben haben.

Der Vortheil dieser Methode stellt sich unverkennbar für den mündlichen Vortrag heraus. Das, was behandelt werden soll, wird nicht erst mühsam gesucht, es wird in seinem einfachsten Ausdrucke sogleich zur klaren Anschauung hingestellt. Aber wie es dasteht, ist es nicht ein blos Gemeintes, blos Dafürgehaltenes, sondern es ist ein aus den Quellen der göttlichen Offenbarung Geflossenes und daher aus dieser Erweisbares. Endlich wird man nicht blos je bei einer besondern Wahrheit mit allen Gegenreden und Widersprüchen bekannt, die im Verlaufe der Zeit Statt gefunden haben; sondern diese werden selbst je am Orte zugleich

widerlegt und durch Widerlegung zurückgewiesen. — Allein so viel Vortheil diese Methode auch für den mündlichen Vortrag haben mag, so viel Nachtheil hat sie gewiß für diejenige Darstellung, welche die ächt wissenschaftliche ist. Denn weder ist hiebei die rechte Analysis noch die wahre Synthesis. Nicht die ächte Analysis, weil das bloße Aufzählen von Aussprüchen der heiligen Schrift und der Tradition nicht Analysiren heißen kann; nicht die wahre Synthesis, weil die dogmatischen Sätze, die der Reihe nach einander aufgestellt und erklärt werden, in der Regel ausser aller dialektischen Verbindung mit einander sind. Es ist keine lebendige Bewegung in ihnen, und darum wirken sie auch nie mit der Macht der vollen Wahrheit, die ohnehin durch das beständige Aufzählen von Einwürfen und durch die eben so beständige Wiederlegung derselben unendlich gebrochen wird.

b) Viel höher steht gegen diese erste die andere Methode, welche gleichfalls theologische Sätze in der Form von Dogmen aufstellt, und diese eben so aus Schrift und Tradition erweist, dabei aber zugleich noch ein Anderes zu erreichen strebt. Denn wenn nach der ersten Methode die Sätze ohne dialektische Verbindung dastehen, und so die objective Dialektik der christlichen Wahrheiten nicht, was sie sollen, in sich wiederholen; so sucht die zweite Methode die Sätze so zu stellen, daß in ihnen nicht nur der Inhalt, das Was der göttlichen Offenbarung, sondern auch die Weise oder das Wie derselben, vor Allem aber ihr Zusammenhang festgehalten wird. Aber eben indem sie der Weise oder dem Wie der göttlichen Offenbarung nachgeht, und in diesem Sinne das Aufgefundene sofort darstellt, findet und stellt sie es zugleich dar in seiner dialektischen Bewegung, durch welche der ganze innere Zusammenhang der göttlichen Wahrheit manifest wird. Hiebei ist zugleich auch den beiden Thätigkeiten, der synthetischen wie der analytischen, Raum gelassen, sich in ihrer Eigenthümlichkeit, wenn vielleicht schon nicht in der vollen, zu offenbaren. Die synthetische wird

sich erweisen in der Eigenthümlichkeit der Satzstellung, die analytische in der Eigenthümlichkeit der Erläuterung, die eben so wahrhaft analytisch, wie die erstere wahrhaft synthetisch ist. Während aber diese zweite Methode den Vortheil der ersten hat, ohne zugleich ihren Nachtheil zu tragen, wird sie stets als diejenige zu empfehlen sein, die, wohl durchgeführt, nur mit großem Erfolge in Anwendung gebracht werden kann.

Allein es wirft sich nun eine Frage auf, die auf der einen Seite schwer abzuweisen, auf der andern aber nicht leicht zu beantworten ist. Diese Frage aber ist folgende:

Wenn in der wissenschaftlichen Darstellung sich die objective Bewegung der Wahrheiten nach ihrem dialektischen Processe wiederholen soll, gilt dieß von der ganzen Bewegung, wie sie in der Kirche historisch nach allen ihren Umständen, so wie unter allen Zuständlichkeiten, die sich auf Zeit und Ort, so wie auf Personen beziehen, verlaufen hat? Diese Frage werden wir mit Rücksicht auf das, worauf es eigentlich ankommt, auch so stellen können: wird in die Dogmatik zugleich auch die Dogmengeschichte nach ihrem vollen Verlaufe aufgenommen? — Die Dogmengeschichte als Geschichte der Entwicklung der christlichen Ideen würde in dieser Weise ihre naturgemäße Stellung zwischen den biblischen und den kirchlichen Bestimmungen einnehmen, welche letztern die conciliarischen, d. h. diejenigen sind, welche die Kirche nach dem Ablaufe und Abschluß einer längern oder kürzern dialektischen Bewegung als die entscheidenden gegeben hat.

Diese Frage beantworten wir von unserm Standpunkte aus also:

Da, wo das dogmengeschichtliche Moment schlechthin ausgeschlossen bleibt, wird auch die objective Bewegung ausgeschlossen; da aber, wo die Dogmengeschichte selbst nach ihrem ganzen Inhalte aufgenommen wird, wird der dialektische Zusammenhang der Begriffe unterbrochen und selbst aufgehoben. Denn das für sich ausgebildet dastehende Moment will sich

dialektisch mit seinem folgenden, eben so ausgebildeten verbinden, nicht aber durch historische Erörterung der eigenen Schicksale und der des andern von jener Verbindung abgehalten sein. Was also wissenschaftlich gefordert wird, ist nicht die Dogmengeschichte selbst, sondern das Resultat derselben. Dabei bleibt es jedoch dem mündlichen Vortrage unbenommen, auf dogmengeschichtliche Erörterungen sich nebenbei einzulassen, wenn nur diese selbst den strengen Zusammenhang der Begriffsgliederung nicht zerreissen. Dieß aber werden sie um so weniger, je mehr in diese Gliederung nur die Resultate der dogmengeschichtlichen Bewegung aufgenommen werden, welche ohnehin die Spuren der letztern stets an sich tragen werden.

Aus den bisherigen Bemerkungen muß es sich auch ergeben, was von jenen dogmatischen Systemen zu halten sei, die ihrer Behandlung nach auf eine ausschließliche oder doch ziemlich ausschließliche und dadurch einseitige Weise entweder mit dem Namen der biblischen, oder der patristischen, oder der symbolischen, oder der historischen Dogmatik belegt werden können, und die, auch wenn sie selbst sich so nicht benennen, so dennoch benannt werden können, wenn und sobald irgend einem der genannten Momente ein zu großes Uebergewicht gestattet wird.

α) Biblische Dogmatik. Unter dieser verstehen wir jene, welche den Kreis ihres Bewußtseins nicht weiter zieht, als wie er durch die Schriften des Alten, besonders aber des Neuen Testaments bestimmt ist. Die ganze Entwickelung, welcher hier Raum gestattet wird, geht also, das Christliche betreffend, nicht über das apostolische Zeitalter hinaus. Und eben so wenig findet das in sie eine Aufnahme, was der Tradition angehört, deren Kreis nicht nur viel weiter ist, sondern die auch allein da die Schrift selbst zu erklären vermag, wo diese entweder selbst aus sich dieß zu thun nicht im Stande ist, oder wo Streitigkeiten über den wahren Sinn entstanden sind. Was aber nach dem Inhalte die Form

angeht, so ist die biblische Dogmatik entweder eine logisch geordnete Zusammenstellung biblischer Sätze, oder eine, mehr ins Wissenschaftliche gehende, Entwickelung derselben, was aber bisher mehr von einzelnen Theilen der Bibel, wie der Schriften des heil. Paulus und Johannes, als von der ganzen heil. Schrift gesagt werden kann. Aber auch die Methode ist ihr nicht fremd, zunächst eine Exegese in Betreff derjenigen Stellen zu versuchen, die dem intendirten Inhalte nach unter einer bestimmten Rubrik vorkommen müssen, um sofort die gewonnenen Resultate unter dieser als biblische Wahrheiten zusammenzustellen, oder auch innerlich zu verbinden.

β) Patristische Dogmatik. So wird jene genannt, die auf die Aussprüche der Väter und der mittelalterlichen Theologen bei der dogmatischen Beweisführung sowohl als bei der eigentlichen dogmatischen Construction eben so baut, wie auf die Aussprüche der heiligen Schrift und auf die Bestimmungen der Kirche, so daß, bei der innern Verbindung der christlichen Wahrheiten zu einem System, der Ausspruch eines Kirchenvaters oder Theologen eben so ein integrirendes Glied für sich zu bilden berechtiget ist, wie die Aussprüche der Schrift und der Kirche, ohne daß zuvor seine Identität mit diesen nachgewiesen worden ist. Indem aber so dem Menschlichen dieselbe Auctorität zugeschrieben wird, wie dem Göttlichen, vermischt man entweder beides mit einander, oder hebt mit dem Einen auch das Andere auf, d. h. der Unterschied von beiden muß so aufhören *).

*) Wohl nur unter ähnlichen in der Natur der Sache gegründeten Ursachen schreibt Augustinus an Hieronymus über den Apostel Paulus und seine Commentatoren: Quamquam sicut paullo ante dixi, tantummodo scripturis canonicis hanc ingenuam debeo servitutem, qua eas solas ita sequor, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem — verum, tamen ipse mihi pro his omnibus, immo supra hos omnes Apostolus Paulus occurrit. Ad ipsum

γ) Symbolische Dogmatik. Diese ist das Gegentheil der biblischen. Denn wenn jene auf die vom apostolischen Zeitalter an in der Kirche fortgehende Entwicklung keine Rücksicht nimmt, so wenig wie auf die in der Kirche seiende Tradition; so legt die symbolische Dogmatik den Hauptaccent auf diese Entwicklung, im Zusammenhange mit der Tradition, indem sie vorzugsweise jene Ergebnisse aufnimmt, die als geistige Thaten des christlichen Bewußtseins anzusehen sind, wie sich diese bei und nach bestimmten Entwicklungsepochen ergeben haben — die conciliarischen Aussprüche der Kirche. Der Hauptgesichtspunkt bei der dogmatischen Construction ist hier also das Symbol, wodurch die Dogmatik zur Symbolik, oder auch zur Synodologie wird.

δ) Die historische Dogmatik. Unter dem historischen Momente ist hier nicht etwa dasjenige zu verstehen, was wir oben über den historischen Charakter als eine dem Christenthume wesentlichen gesagt haben, sondern wir begreifen unter ihm die ganz eigenthümliche geschichtliche Behandlung. Diese aber besteht darin, mit jeder Umgehung einer dialektischen und systematischen Verbindung der Dogmen unter sich die christlichen Wahrheiten vielmehr da aufzusuchen, wo sie sich zuerst geoffenbart haben, und an diesem Orte ohne Rücksicht auf die übrigen Wahrheiten zu behandeln. Der Gang aber, der genommen wird, ist folgender: Man macht den Anfang mit der Weltschöpfung und spricht am Faden der Alten Geschichte fort bis zum Eintritt Christi in die Welt; eben so verfährt man mit dem Neuen Testamente, indem man je dasjenige Dogma entwickelt, welches in der geschichtlichen Offenbarung nahe oder am nächsten gelegt zu sein scheint. Während man aber so verfährt, zerreißt man nothwendig den dogmatischen Zusammenhang, indem, was geistig zu einander gehört, der Zeit nach von ein-

---

confugio; ad ipsum ab omnibus, qui aliud sentiunt, litterarum ejus tractatoribus provoco: ipsum interrogans interpello et requiro in eo etc. Epist. 82.

ander getrennt wird, wie denn z. B. die Lehre, daß Gott der Dreieinige sei, erst bei der Taufe Jesu durch Johannes und der hiebei Statt gehabten himmlischen Erscheinung behandelt wird.

Eine solche Behandlung der heiligen Geschichte als der Offenbarungsgeschichte, bei welcher die göttlichen Wahrheiten erst aufgesucht werden, läßt keine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Dogmatik zu, und ist, weit entfernt, wirkliche Dogmatik selbst zu sein, wesentlich nur eine Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins, die, wenn sie in geschickte Hände fällt, zwar ein gar nicht unbedeutendes Interesse für sich in Anspruch nehmen kann, die aber, wenn sie mißlingt, die unglücklichste aller Mißgeburten sein wird. Aber auch im ersten glücklichen Falle ist sie dennoch nichts Anderes als eine Vorbereitung auf die eigentliche Dogmatik.

Eine historische Dogmatik anderer Art ist diejenige, welche an sich nichts Anderes ist, als Dogmengeschichte; wir finden sie in der Regel bei den Rationalisten der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit, d. h. bei denjenigen, welche, indem sie den innern Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht begriffen haben, nun in ihrer gänzlichen Verkennung der Wahrheit kein anderes Interesse mehr an dem Christenthume zu nehmen im Stande sind, als ein antiquarisches, d. h. ein solches, das eben so todt fürs Heilige ist, wie sie selber.

Wenn das Fehlerhafte der eben beschriebenen Systeme darin besteht, daß sie einander gegenseitig ausschließen; so wird die wahre Methode verlangen, die getrennten Momente gleich sehr gelten zu lassen und mit einander zu verbinden, besonders das biblische und symbolische, als welche überall den Ausschlag geben, weil das symbolische stets die höchste Spitze des dogmengeschichtlichen ist; denn das historische, wenn und soweit es im obigen, blos phänomenologischen Sinne, Berücksichtigung verdient, gehört in die

Apologetik (Theorie der Offenbarung), das patristische aber kann kein Gewicht für sich haben ohne das symbolische, dem es unterworfen ist.

Indem aber der Dogmatiker das biblische, patristische, historische und symbolische Moment mit einander verbindet, sucht er den Lehrbegriff so darzustellen, wie er in der Bibel begründet ist, wie er geschichtlich sich entwickelt, und wie er in den Bestimmungen der Kirche seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. So entfalten wir die christliche Wahrheit von ihrer einfachen Urgestalt herauf bis zu ihrer völlig entwickelten Gestalt, von ihrem ersten Keime an bis zu der letzten Ausbreitung und Manifestation ihres innern Gehaltes in der angemessensten Form ihres Daseins.

Indem wir aber in solcher Weise dem Entwicklungsgange der christlichen Wahrheit nachgehen, ist unsere Thätigkeit eine dogmenhistorische, und es wiederholt sich jetzt die Frage: ob und wie die Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu verbinden sei.

Sie ist mit dieser zu verbinden, weil es das dogmatische Interesse fordert, die Art und Weise der Entfaltung der christlichen Wahrheit zu kennen; aber diese Verbindung kann, wenn das dogmatische System nicht fortwährend unterbrochen werden soll, nicht so Statt haben, daß die Dogmen, welche als schon entwickelte in der Dogmatik organisch verbunden werden sollen, je im Besondern, bevor jene Verbindung geschieht, vor unsern Augen erst entwickelt werden; sondern dieß Geschäft überläßt die Dogmatik der Dogmengeschichte, auf welche sie sich nur beruft, und deren Functionen sammt ihren gelieferten Resultaten nur beim mündlichen Vortrage wiederholt werden können.

Dann aber wird es endlich Zeit sein, die Dogmengeschichte selbst für etwas Anderes und Höheres zu halten, als wofür sie bisher gehalten worden ist, und wonach man sie so lange behandelt hat. Denn ihrer eigentlichen Aufgabe nach ist sie die Entwicklungsgeschichte der christlichen

Ideen, die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite *).

Nach diesen Auseinandersetzungen kehren wir zu der speculativen Methode zurück. Wie sie als die dialektische durch Analysis und Synthesis bedingt sei, haben wir oben schon gesehen, so wie, worin die beiden letztern bestehen, und in welcher Beziehung sie zu einander sind. Ohne das dort Auseinandergesetzte noch einmal zu behandeln, holen wir jetzt lediglich nur nach, was damals zurückgeblieben ist.

Weder Analysis noch Synthesis, die, wie oben gezeigt worden ist, in speculativen Thätigkeiten bestehen, können anders denn nur als anschauende und erkennende Functionen betrachtet werden; denn es ist in der Speculation nicht apriorisch zu construiren, sondern durch Anschauung und für dieselbe nur zu reconstruiren: das aber, was durch Reconstruction zu wiederholen ist, das ist die objective lebendige Ordnung der christlichen Wahrheiten, die objective Dialektik des Glaubens oder des christlichen Bewußtseins, dessen nach allen Beziehungen treue Darstellung eben die wissenschaftliche Dogmatik oder die Dogmatik als wissenschaftliches System ist **).

Wenn wir nun zu diesem Behufe der synthetischen Thätigkeit ein Uebergewicht über die analytische zugestanden haben; so geschah es lediglich nur in Absicht auf die Richtung, welche in der Speculation einzuschlagen ist, und wo-

*) Zwar haben einige von den dogmenhistorischen Darstellungen der letztern Zeit außerhalb der katholischen Kirche sich durch bessere Gedanken bestimmen lassen; allein diese Gedanken kamen nicht zu ihrer Ausführung, weil an die Stelle der Entwicklung alsbald die Veränderung getreten ist, was bei den Katholiken nie geschehen ist, und nach dem Geist ihrer Kirche nie geschehen kann.

**) Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicuam, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, *eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Augustin.* de util. c. 18. n. 20.

nach wir das dem Glauben immanente Wissen so auffassen und im Systeme selbst so darstellen, wie es sich aus seinem Princip durch einen genetischen Proceß entwickelt, aus seiner Einheit in seine Vielheit, und aus seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit dialektisch sich bewegt. Dabei bleibt es der Analysis unbenommen, in ihrer vollen Kraft und in ihrem ganzen Umfange sich thätig zu erweisen. Beide aber verhalten sich also zu einander. Während die Synthesis vorzugsweise die in der objectiven Dialektik vor sich gehende Evolution erkennt, ist die Thätigkeit der Analysis vorzugsweise auf die Involution gerichtet; während die Synthesis der Entwicklung auf dem genetischen Wege nachgeht, und dem Sichselberschaffen des Zusammenhanges schrittweise folgt, strebt die Analysis das Ineinandersein der Begriffe nach ihrem verwandtschaftlichen, verhältniß- und beziehungsmäßigen, so wie nach ihrem gegensätzlichen Verhalten zu erkennen, und zwar so, wie es nicht ein werdendes, sondern ein gewordenes ist.

Nach dieser Methode scheint es aber nicht thunlich, theologische Sätze in der Form von Dogmen anders hinzustellen als so, wie sie Resultate der dialektischen Entwicklung sind, wonach sie auch im synthetischen Interesse an keinem andern Orte aufgestellt werden können, als am Ende einer jeweiligen Entwicklung. Wenn sie daher überall dennoch schon an den Anfang gestellt werden, kann dieß nur geschehen dem analytischen Verfahren zu lieb. Damit aber hiebei die Synthesis nicht nur nicht in Nachtheil komme, sondern selbst noch im Uebergewichte bleibe; werden die dogmatischen Sätze zu Anfang nur als dasjenige hingestellt und gezeigt werden dürfen, was zunächst zu entwickeln ist, so daß sie ihre wahre Stelle erst am Ende der Entwicklung auf wissenschaftliche Weise einnehmen. Daher wird sich denn auch überall die Analysis mit der Synthesis in der Art verbinden und mit dieser so zusammenwirken, daß das so eben Geforderte wirklich erzielt wird.

Hat auf solche Weise die dialektische Thätigkeit als die

analytische und synthetische ihre Aufgabe gelöst; so folgt zur Vollendung des Ganzen die systematisirende.

Die systematisirende Thätigkeit besteht aber vorzugsweise darin, die dogmatischen Begriffe und Sätze als die wesentlichen und nothwendigen Momente der Einen christlichen Wahrheit so mit einander zu einem organischen Ganzen zu verbinden, wie sie durch die dialektische Thätigkeit, d. h. durch die analytische und synthetische Funktion ineinander- und zusammengeschaut worden sind.

Kommt daher der dialektischen Thätigkeit das Ineinander- und Zusammenschauen des Ganzen und Besondern zu; so hat es die systematisirende damit zu thun, das Ineinander- und Zusammengeschaute organisch zu ordnen und zu verbinden. Allein so wenig es der dialektischen Thätigkeit als einer speculativen zustand, ein anderes Ineinander- und Zusammensein aufzufinden und zu erkennen, als dasjenige, welches dem Objectiven selbst immanent war, welches letztere somit nur angeschaut, und nicht subjectiv erzeugt werden konnte; eben so und auf ganz gleiche Weise ist auch die systematisirende an eine außer ihr liegende Nothwendigkeit gebunden, denn sie kann und darf nur so verbinden und nur so ordnen, wie im objectiven Ineinander- und Zusammensein der Wahrheiten schon verbunden und geordnet ist. Auf welche Weise daher, in welcher Ordnung und in welcher innern und äußern Verbindung die dialektische Thätigkeit als die analytische und synthetische den organischen Zusammenhang des Objectiven anschaut, — auf dieselbe Weise, in derselben Ordnung und nach derselben innern und äußern Verbindung stellt die systematische Thätigkeit den organischen Zusammenhang der objectiven Wahrheit dar, d. h. aber, sie stellt ihn als wirkliches System dar. Damit kommen wir auf ein schon früher Besprochenes zurück, das hier zugleich seine endliche Erledigung findet. Wir haben nämlich oben vom Glauben ausgesagt, daß er als der objectiv-lebendige in sich selber schon System sei. Die-

ses dem Glauben immanente System nun, oder das System, welches der Glaube als ein von Gott gewirktes Objective schon von selbst auf lebendige Weise in sich trägt, dieses selbe System will und soll durch die Wissenschaft reconstruirt, durch Reconstruction aber eben so nachgeschaffen werden, wie es als eine im Abbilde zu wiederholendes Urbild vor uns steht. Indem nun dieses Geschäft von der systematisirenden Thätigkeit als der ordnenden und organisch-verbindenden übernommen wird, ordnet sie eben so, wie objectiv schon geordnet ist, und verbindet eben so, wie objectiv auf organische Weise schon verbunden ist. — Damit sind wir nun selbst aber bei der Dogmatik angekommen welche wesentlich System ist.

9. Die Dogmatik als System.

Die Dogmatik als System ist Wissenschaft, und zwar Wissenschaft der christlichen Wahrheit.

Was wir aber an der Dogmatik, also im Besondern, Wissenschaft nennen, ist von der Wissenschaft an sich nicht verschieden, denn die Wissenschaft ist nur Eine. Von der Wissenschaft kann aber von Aussen hin nicht leicht ein Begriff gegeben werden; denn der Begriff der Wissenschaft ist nicht ausserhalb der Wissenschaft selbst. Der vollkommene Begriff von der Wissenschaft im Allgemeinen so wie im Besondern kann nur gegeben oder beigebracht werden, wenn das wissenschaftliche System, nachdem es sich selbst erzeugt hat, in seiner Vollendung dasteht. Was wir daher jetzt zum Verständniß der Wissenschaft im Allgemeinen, und sofort in Absicht auf die Dogmatik im Besondern vortragen, ist, so nothwendig es hier immer vorzukommen hat, dennoch eigentlich nur Anticipation.

Wissen und Wissenschaft, diese vordersamst blos im Allgemeinen betrachtet, gehen auf das Wahre, denn nur dieses will man wissen. Wahrheit ist aber die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten. Die Wahrheit wird mehrfach unterschieden, so jedoch, daß es von der Einen nicht

wirkliche Verschiedenheiten geben könnte, ohne daß ihr Begriff aufgehoben würde. —

Die Wahrheit, ganz im Objectiven genommen, ist die Uebereinstimmung der Sache mit sich selber: d. h. in ihr ist die Idee schlechthin übereinstimmend mit ihrem wirklichen Sein, der Begriff mit der Realität, das Dasein mit seinem Gesetz, das Wesen mit seiner Erscheinung*). Die so bestimmte Wahrheit ist die objective Wahrheit. Von ihr gehen wir über zur logischen.

Die logische Wahrheit besteht darin, daß die Bestandtheile eines Begriffes zu Einem und demselben Bereiche des Denkbaren gehören, und daß sie sich unter einander verhalten wie Einzelnes und relativ Allgemeines. Damit steht in Verbindung, daß in den Sätzen und ihrer Verknüpfung die rechte Co- und Subordination zu Stande komme, wodurch sie in das wahre und zugleich durchaus bestimmte Verhältniß zu einander gebracht werden. Die logische Wahrheit, wie sie eben bestimmt worden ist, übt ihren Einfluß um so mehr auf unsere gegenwärtige Wissenschaft, je sicherer und gewisser in ihrem Object selbst Alles nach einer objectiven Logik schon geordnet ist. Freilich gebricht es in der philosophischen Logik, um die Abstammung der Begriffe aus einander und ihre Verwandtschaft zu einander zu begreifen, noch immer an einer logischen Genealogie der Begriffe, eben so sehr, wie, um eine Vergleichung zu gebrauchen, in der Moral an einer Genealogie der Tugenden und Laster, obwohl in Beziehung auf die Logik in den neuern Zeiten Vieles für eine solche Genealogie gethan worden ist. Jene genannte Genealogie der Begriffe wäre zugleich ein Organon des menschlichen Erkennens, und durch diese höhere, oft schon geahnte und nun zum Theil auch schon begonnene Logik würde man große Schritte zur Erkenntniß der Wahrheit machen*).

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 821—848.

*) Ich verweise auf das Organon von Joh. Jac. Wagner und

Von der logischen Wahrheit gehen wir über zu der mathematischen. Diese besteht wohl nicht darin, daß in der Mathematik, wie Einige wollen, Alles bewiesen wird, denn es soll ja eben die Wahrheit bewiesen werden, deren Evidenz in etwas Andern gegründet sein muß. Die Menge von beweisenden Beispielen thut hier nichts zur Sache. Die mathematische Wahrheit besteht vielmehr darin, daß sowohl in der Arithmetik als in der Geometerie Verhältnisse gesetzt sind, die sich unter einander gegenseitig bestimmen; die mathematische Wahrheit besteht demnach in der Wechselbestimmung einer gewissen Anzahl von Verhältnissen.

Dieser Begriff der Wahrheit muß sich auch, und zwar nur um so lebendiger, im Reiche des Organischen wiederfinden. Denn die Natur des Organischen ist nichts Anderes als ein geschlossener Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen. Im wahren Organismus ist Alles Organ, Alles ist um Eines willen, und jedes Besondere um Aller willen da. Auch das unscheinbarste Product der Natur hat seine Vollkommenheit in sich und schließt innerhalb seines Kreises eine volle wahre Existenz in sich. Als solches steht es aber in der engsten Verbindung mit andern Producten, die gleichfalls den Kreis ihrer Vollkommenheit in sich haben. Alle aber stehen gleich eng verbunden zu einem Ganzen, das als Einheit die Vielheiten in sich beschlossen enthält, und das ist zugleich der höchste Organismus und sein reiches, volles, reges Leben. Organische Wahrheit ist also, wo organisches Leben ist, und organisches Leben

„Wenn Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt."

Es ist also nicht genug, daß die Theile mit und neben

---

auf die Logik von Hegel, welche letztere übrigens ganz in Metaphysik umgeschlagen hat.

einander sind und bestehen; denn so würden sie ein bloßes Aggregat ausmachen; sondern ein Ganzes müssen sie bilden, und zwar so, daß sie alle in, durch und mit einander, alle nur in, mit und durch das Ganze sind. Jeder Theil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht. Die Theile also haben das Dreifache, sie sind durch sich, sie sind aber zugleich in, mit und durcheinander, und sie sind im Ganzen, so daß das rechte Wirken und Leben nur in diesem Ganzen ist.

Durch die gemachten Versuche, die objective logische, mathematische und organische Wahrheit kennen zu lernen, haben wir zugleich die Wahrheit an sich, d. h. das ganze Wesen der Wahrheit gefunden. Auch die Wissenschaft, und sie ganz vorzüglich, hat nothwendig ein solches Ganze, als ein wahrhaftes Ganze aber auch ein Organismus zu sein; deßwegen muß die Form der Wissenschaft schlechthin einen systematischen, organischen Charakter haben. Denn was man in der Philosophie in Absicht auf die Construction und Reconstruction auch immerhin als das wesentlich Bestimmende angesehen, beruht doch seinem Ursprung wie seiner Tendenz nach zum Voraus auf einer Wechselbestimmung der Bestandtheile, die in ihr vorkommen. Wie schon das Selbstbewußtsein in seinem ursprünglichen Acte sich als Einheit setzt, so setzt es sich auch als solche in seiner weitesten Entwicklung. Und ist der Geist in dieser Entwicklung auf den Punkt gekommen, auf welchem er aus sich die Philosophie erzeugt, so wird dieß nur dadurch möglich und wirklich sein, wenn alle einzelnen Bestimmungen als Wechselverhältnisse betrachtet und diese in ihrer Einheit umschlossen werden. Ist diese Einheit erreicht, so ist auch die Wissenschaft erreicht. Denn der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist die Einheit, welche letztere eben dadurch zu Stande kommt, daß alle Begriffe, Ideen und Sätze in einem wissenschaftlichen Systeme als Wechselverhältnisse sich mit Nothwendigkeit bestimmen.

Nothwendigkeit also, innere insbesondere, ist nicht weniger wesentlich, weil jene Einheit eine solche auch mit innerer Nothwendigkeit sein muß, ohne welche die wahre Einheit nicht einmal gedacht werden kann. Die Einheit ist somit auch das eigentliche, formell organisirende Princip, und nur so ist es möglich, daß ein lebendiger Geist, der in seinem lebendigen Wesen auch eine lebendige Form hat, über das Ganze sich ergieße. In jener Einheit, welche der wesentliche Charakter der Wissenschaft ist, ist der höchste Gesichts- und Standpunkt gegeben, der allen blos bedingten Erkenntnissen innerhalb des Systems die wissentschaftliche Wahrheit und die universelle Form verleiht *). Denn das Wahre ist nur im Ganzen, und dieses ein Organismus, eine Einheit, in der kein Widerspruch, und Eines wie das Andere gleich nothwendig ist. Diese gleiche Nothwendigkeit erzeugt auch jenes Leben, das in der wahren Wissenschaft stets wahrgenommen wird. Das System kann so nur als Totalität von wesentlichen und nothwendigen Momenten erscheinen, welche Totalität Einheit ist. Das formelle Princip der Wissenschaft ist daher die Einheit; daher hat die Wissenschaft, die Einheit hat, selbst ihr Princip, und zwar so, daß dieses Princip alle andern untergeordneten Principien in sich enthält.

Die Momente der Einheit und des Princips sind aber zu wichtige Momente, als daß wir bei der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig an ihnen vorübergehen dürften.

---

*) Daher Thomas v. Aq. in einer schon oben angeführten Stelle: Respondeo dicendum, sacram doctrinam *unam* scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum: non quidem materialiter, sed *secundum rationem formalem objecti*, ... Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitas revelabilia communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub *scientia una*. *Summ. th.* P. I qu. 1. art. 3.

Es gibt eine zweifache Einheit: Einheit des Objectes und Einheit des erkennenden Geistes, also objective und subjective Einheit. Um mit der letztern den Anfang zu machen, so ist ihr Wesen in der Forderung ausgesprochen, daß im erkennenden Subjecte alle Erkenntniß nur Eine, gleichsam nur Ein organischer Gedanke sei, wie der Geist selbst nur Einer ist. Die Wissenschaft ist etwas Geistiges; sie hat daher auch den Zusammenhang des Geistes. Der Geist aber ist lebendiger Organismus, und dieser lebendige Einheit. Folglich kann auch das Wissen und Erkennen des Geistes nur ein einheitliches sein, und nur dieses ist das wahre. Wie aber der erkennende Geist nach Einheit strebt, so muß auch das zu Erkennende und Erkannte selbst Einheit haben, und das ist die Einheit des Objects, die Sacheinheit, die Einheit der objectiven Wahrheit. Dieser objectiven Einheit muß sich aber der subjective Geist bemächtigen, wenn er die Dinge in der Wahrheit erkennen und darstellen will. Es ist daher nothwendig, daß sich eine neue Einheit erzeuge, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, in der die Wahrheit selbst besteht. Möglich wird diese Einheit durch die auf speculativem Wege zu gewinnende Idee des objectiven Dinges, oder der ausser uns seienden Sache. Sind wir aber auf geistige Weise selber in die Sache, in das Object verflochten, wie in die objective Wahrheit des Glaubens; so wird die geforderte Einheit möglich durch die göttliche Idee, wie wir diese früher beschrieben haben. Dabei aber wird gefordert, daß die objective Einheit nichts verliere durch das hinzutretende subjective Moment, und die Meisterschaft des Wissens und Erkennens besteht eben darin, die objective Einheit, die dann zugleich Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit ist, wirklich zu erreichen und die erreichte darzustellen. Die objectiv vollendete Erkenntniß ist hier von aller blos individuellen Zuthat befreit, und die Wissenschaft nur das zurückgeworfene Bild der Dinge *).

*) Schon daraus geht hervor, wie das Subject nothwendig habe,

Die Wahrheit der subjectiven Erkenntniß besteht somit in der Uebereinstimmung des auf den Gegenstand gerichteten oder bezogenen Erkennens mit dem Gegenstande selbst; darum ist die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Wahrheit, und zwar hier der objectiven Wahrheit, so daß auch hier der Ausspruch gilt, die Erkenntniß der Wahrheit sei die Wahrheit der Erkenntniß.

Das Moment der Einheit führt so von selbst zum Moment des Princips. Wenn wir oben von der Gestaltung der Wissenschaft und besonders der dogmatischen einen sogenannten ersten Grundsatz, sei es in der Form des Begriffs, oder des Urtheils oder des Schlusses, ausgeschlossen haben; so ist es nicht geschehen, weil wir das Princip überhaupt verwerfen, sondern weil jene die Stelle des wahren Princips nicht vertreten können. Das wahre Princip ist es aber eben, wodurch die rechte Einheit zu Stande kommt. Wie das Princip selbst nur Eines sein kann, so kann auch Alles in der Wissenschaft nur von diesem Einen Princip ausgehen und erkannt werden; die Einheit der Wissenschaft ist die Einheit des Princips. Wir unterscheiden aber bei dem Princip, wie oben bei der Einheit, ein Zweifaches. Es gibt ein Princip der Sache (Sachprincip) und ein Princip der Erkenntniß (formelles Princip). Beide Principien müssen aber gleichfalls nur wieder Ein Princip werden, und nur in dieser Einheit kann die Erkenntniß eine wesentliche, d. h. eine Erkenntniß des Wesens werden. Damit ist von selbst die Forderung ausgesprochen, es müsse dem Geiste möglich sein, das Princip der Sache zu erkennen, folglich auch, sich in dasselbe zu vertiefen, auch wenn es den Charakter des Unbedingten und Unendlichen an sich trüge.

---

in das Objekt einzudringen. Daher sagt Cicero mit Recht: intrandum est in rerum naturam, et penitus, quid ea postulet, pervidendum. De fin. l. V, Auf ein solches intrare et penitus pervidere lassen es die Rationalisten mit dem Christenthume in der Regel nicht ankommen, kaum daß sie die Aussenseite beschauen.

Das Sachprincip ist aber das Wesen, der Geist der Sache selbst, und so können wir es das substantielle Princip nennen. Das Erkenntnißprincip ist das formelle, und als solches die Einheit, von der oben die Rede war. Diese Einheit des formellen Princips ist aber nur aus der Einheit des Wesens und des Geistes selbst, und so ist das Princip selbst nur Eines, von zwei Seiten nämlich angesehen. Was es aber dem Geiste möglich macht, in die Unendlichkeit des Sachprincips einzudringen, das ist wiederum die göttliche Idee, durch die er in dasselbe selbst verflochten ist.

Das Eine ist aber schon nach den bisherigen Schilderungen nicht das leere Eine, Einzige, sondern hat in sich eine große Mannigfaltigkeit, einen unendlichen Reichthum von Bestimmungen. Diese mannigfaltigen Bestimmungen haben an sich keine innere trennende Verschiedenheit, keine Disharmonie, sondern sie sind im Princip schon enthalten und entwickeln sich aus ihm nur als verschiedene Momente des Einen Wesens, des Einen Geistes. Das Mannigfaltige, das Reiche, ist daher durch das Princip innerlich schon organisirt zur Einheit, und ordnet sich sofort zu einem Ganzen, in welchem der festeste Zusammenhang herrscht. Das Princip ist daher wie Grund, so Zweck, und es ist das Eine im Mannigfaltigen, was auf das Individuelle berechnet ist, und dieses als Moment aufnimmt in die große Einheit und in ihr gewähren läßt *). Wird das Einzelne nachgewiesen als hervorgegangen aus dem Princip und aufgenommen in die Energie desselben, als aufgenommen somit in das Leben, das aus ihm hervorgeht, und in die Zwecke desselben; so ist dieß der Beweis der Wahrheit des Einzelnen; seine Wahrheit ist dieß, wesentliches Moment des Ganzen zu sein.

*) Schön sagt daher Matthäi: „Die Strenge der Wissenschaft ist ihr Recht; ihr Zweck, in dem Einzelnen sich zu wissen, ihre Milde. In ihr ist ihre Strenge aufgehoben, weil die Geständnisse der einen so freudig wie die Urtheile der andern ernst sind.“ Neue Auslegung der Bibel. S. 319.

Wir haben bisher die Wissenschaft in ihrem allgemeinen Charakter betrachtet. Jetzt liegt es uns ob, die Anwendung auf die Wissenschaft der Dogmatik zu machen.

Die wesentliche Bestimmung der Wissenschaft zuerst betreffend, fällt in die Augen, daß diese, wie schon früher bemerkt, sich gleich bleibt; denn es gibt nur Eine Wissenschaft, oder die Wissenschaft hat nur Einen Charakter, der ihr wesentlich ist. Demnach ist die Dogmatik als Wissenschaft ein System, dessen wesentlicher Charakter die organische Einheit in der Weise ist, daß sich die besondern Begriffe, Ideen und Lehrsätze, mit Einem Worte die Wahrheiten als Wechselverhältnisse mit innerer Nothwendigkeit bestimmen, und auf dieselbe Weise darstellen. Die Einheit ist das formelle Princip, wie wir dieses oben begriffen haben. Mit dem formellen Princip kann uns aber allein nicht genügen; denn die Dogmatik gestaltet sich eben so sehr auch und ganz vorzüglich aus einem substantiellen. Das substantielle Princip aber, oder das Sachprincip, aus dem zuletzt das formelle selbst ist, ist der göttliche Geist des Christenthums, der innere Geist der christlichen Wahrheit nach allen ihren Bestimmungen und nach ihrer ganzen Energie.

Das Christenthum selbst ist überall die Gestaltung des christlichen Geistes, der sich vom Geiste der irdischen Weisheit gänzlich unterscheidet, daher er denn auch diesen stets gegen sich hatte. Er unterscheidet sich aber eben so wesentlich vom Geiste der Philosophie, so fern diese ein reines Erzeugniß des menschlichen Verstandes ist. Der Geist des Christenthums kündet sich daher überall an als ein ganz eigenthümlicher, unerachtet er zugleich der universelle ist (und vielleicht gerade deßwegen, weil er ein solcher ist). Das aber, was den Geist des Christenthums wesentlich von dem Geiste jeder menschlichen Lehre unterscheidet, ist, daß er der göttliche ist. Paulus stellt die Lehre, die er den Korinthiern verkündet, durch-

aus nicht dar als etwas Eigenes, Individuelles, Menschliches, sondern als einen Erweis des Geistes und der Kraft, damit der Glaube sich nicht gründe auf Menschenweisheit, sondern auf die Kraft Gottes *). Auch kann einen andern Grund Niemand legen als den, der schon gelegt ist, Jesum Christum **). Der göttliche Geist des Christenthums ist aber nur Einer; er hat eigene, innere und ewige Gesetze, entwickelt aus sich heraus, ohne Anderes dazuzunehmen, eine Reihe von Wahrheiten, die alle das innerste Verhältniß zu einander haben und im engsten Zusammenhange unter sich stehen. Dieser Zusammenhang ruhet in der höhern Einheit, die der göttliche Geist selbst ist, aus dem jene Wahrheiten ihren unmittelbaren Ursprung haben. So erzeugt der christliche Geist aus seiner unendlichen Tiefe einen Kreis von Wahrheiten, die durch die in ihnen herrschende Nothwendigkeit sich wechselseitig bedingen und bestimmen, und zusammen ein System bilden, das durch wissenschaftliche Haltung und innere Consequenz keinem andern nachsteht. Die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung ist somit selbst ein System von Wahrheiten. Was daher die wissenschaftliche Gestaltung betrifft, so kann sich die Dogmatik, um das Wenigste zu sagen, mit jedem andern Erzeugnisse des wissenschaftlichen Geistes messen. Diese Wissenschaftlichkeit kann aber der allgemeinen wissenschaftlichen Form nur darin gleichen, daß sie auf Einheit gebaut ist, die überall mit Nothwendigkeit verbunden ist. Sie ist aber der allgemein wissenschaftlichen Form nicht entnommen, denn das Christenthum, das ohnehin die herrlichsten Gestalten aus sich schon erzeugt hat, kann und wird auch wissenschaftlich seine Form hervorbringen. Wenn aber diese Form Aehnlichkeit mit der allgemeinwissenschaftlichen darin zeigt, daß sie, wie diese,

*) 1. Kor. II, 4, 5.
**) 1. Kor. III, 11.

Einheit darstellt; so ist deßwegen die christliche Wissenschaft nichts weniger noch als nachgebildet, sie hat ihre Form zeugende Kraft im göttlichen Geiste des Christenthums. Die Aehnlichkeit ist im reproducirenden menschlichen Geiste selbst zu suchen, der, als Bild des göttlichen, wenn er seines innersten Wesens nur recht bewußt wird, Wahrheit als Einheit sucht. Daß übrigens der Geist, der durch Philosophie lange und viel sich zum Voraus schon gebildet hat, in der Theologie um so größere und leichtere Fortschritte machen werde, wird nie bestritten werden.

Von diesem Gesichtspunkt aus hätte das Christenthum immer angesehen werden sollen. Es wäre dann nicht möglich gewesen, so viel Fremdartiges in dasselbe hineinzutragen, und dadurch die Dogmatik zu einem in sich zusammenhangslosen unnatürlichen Ganzen zu machen; man bedachte nicht, daß das Christenthum als Ursprüngliches früher da war, als seine wissenschaftliche Bearbeitung. Die speculative Richtung durfte nun keine andere sein, als die durch das ursprüngliche Christenthum selbst angewiesene; kein Princip konnte neu gegeben oder oder erfunden werden, aus dessen Entfaltung das christliche Dogma und sofort auch die Verknüpfung der Dogmen zum Lehrbegriff hervorgehen sollte; denn das Eine substantielle Princip der Dogmatik ist nur der göttliche Geist des Christenthums, wie das formelle die Einheit ist.

Das substantielle Princip, der christliche Geist, wird auch in seiner Einwirkung auf das Sichgestalten des Bewußtseins das absolut-organische Princip der wissenschaftlichen Methode; und so sind beide Principien nur Ein Princip; denn der göttliche Geist des Christenthums hat die absolute Einheit in sich, die in der wesentlichen Form der Sichselbstgestaltung auch wiederum nur als Einheit erscheinen kann. Diese Form ist aber die systematische. Die Dogmatik ist also System, und zwar System der Einen christlichen Wahrheit. Dieses System hat in seinem Princip, welches der Geist ist, seinen Anfang, seine Bewe-

gung, seinen Fortschritt und seine Vollendung; der Geist, wie er von sich ausgegangen ist, strebt in sich wieder zurück. Das wahre System stellt daher nur den Einen Geist dar und die Eine Wahrheit dieses Geistes nach allen wesentlichen Momenten. Jedes Dogma ist ein solches wesentliche Moment der Einheit, und die Einheit die Totalität aller Momente. Es gibt eine Durchführung und organische Gliederung des Ganzen, und es gibt eine Durchführung und organische Gliederung des Einzelnen. Alle dialektische Durchführung und organische Gliederung aber ist nur die Eine Durchführung und Gliederung des Ganzen im System und durch das System. Das einzelne Dogma also, obwohl eine feste Bestimmtheit, eine ruhige Einheit in sich, ist doch nicht nur für sich, ruhet nicht auf sich allein, sondern auch auf andern Dogmen, und am meisten auf dem Ganzen; die Einheit ist somit die lebendigste, die es geben kann. So bestimmen und tragen alle Momente sich gegenseitig, so halten, stützen und binden sie einander, so nimmt jedes sein Licht vom andern, und gibt dieses Licht dem andern wieder.

10. Eintheilung der Dogmatik.

Nun ist noch übrig, die Dogmatik einzutheilen. Bei der Eintheilung der Dogmatik stellt sich aber gleich Anfangs eine Schwierigkeit heraus, die nicht zu übersehen ist. Die Wissenschaft als ein geschlossenes Ganze ist einem Kreise zu vergleichen, der in sich selbst zurückläuft. Die Frage ist daher die, wie in diesen Kreis hineinzukommen, und wie innerhalb desselben ein Anfang zu machen sei. Diese zweifache Frage ist deßwegen so schwer zu beantworten, weil mehrere Weisen, einen Anfang zu machen, je von ihrem Standpunkte aus gerechtfertigt werden können, wenn schon nur Eine die wahre ist, die, welche zugleich am schnellsten zum Ziele kommt, abgesehen davon, daß sich auch sonst noch Alles rechtfertigen lassen müsse, und mehr als bei den andern Weisen. Im Allgemeinen dürften wir nun aber als Regel

aufstellen: Man suche von da aus in den Kreis einzudringen, wo man am leichtesten den Geist des Ganzen in sich aufnehmen kann; und dann: Man strebe gleich Anfangs in das Centrum zu dringen, in welchem jenes Ganze den höchsten Beziehungen und Potenzen nach selbst schon wohnt. Da aber dieses Eindringen in den Kreis der Wissenschaft immer etwas Subjectives bleibt, so ist dieses subjective Verfahren später wissenschaftlich zu rechtfertigen, und so verschwindet der Anfang im Kreise, und das Subjective im Objectiven. Die Hauptregel ist aber doch die: Laß die Dogmatik nur Abbild ihres Urbilds sein, des Inhaltes des christlichen Bewußtseins nach allen seinen Momenten und in seiner selbstgeschaffenen Ordnung.

Folglich wird man in der Dogmatik mit demjenigen anfangen müssen, was in dem Kreise ihrer objectiven Wahrheiten als dasjenige erscheint, von dem das Andere ausgeht und in welches es zurückkehrt, was somit eben so Princip als Ziel und End alles Andern ist.

An schädlichen Vorurtheilen kann es bei der Eintheilung der Dogmatik nicht fehlen. Das schädlichste ist aber offenbar dieses, nach welchem die Eintheilung Resultat ist einer blos äusserlichen über ihren Inhalt Statt habenden Reflexion, als ob, was ausserhalb der Sache durch Betrachtung gewonnen wird, auch innerhalb derselben Gültigkeit hätte, und folglich der göttliche Inhalt sich bestimmen lassen müßte durch ihm fremde Reflexionen. Wie daher der innere Zusammenhang der Sache sich selbst hervorbringt, so bringt sich auch der Uebergang von einem Gliede zum andern und zuletzt die ganze Ordnung von selbst hervor. Denn wo eine Gestalt des Bewußtseins sich durch sich selbst zu einer andern fortbestimmt, da muß auch das nach und neben, das in, mit und durch einander sich von selbst ergeben. Der schöne, feste Bau des wohlgeordneten Ganzen, der innere organisch-lebendige Zusammenhang der Begriffe, Ideen, Sätze und endlich der Theile ist also des christlichen Geistes eigenes

Werk, und es ist dieses um so mehr, je ungekünstelter, einfacher es ist.

Den Anfang macht also nothwendig, was, als anfangslos, selbst der Anfang ist, Gott *). Dieser Anfang ist zugleich der Mittelpunkt der ganzen Glaubenslehre, denn Gottes und göttlicher Beziehungen ist Alles voll **). Was Gott nicht selbst ist, aber, von ihm aus Bewegung seiner freien Liebe geschaffen, Dasein hat, das ist die Creatur. Und so zerfällt die ganze Dogmatik in zwei große Theile: in die Lehre von Gott, und in die Lehre von der Creatur. Die Lehre von Gott zerfällt aber selbst in zwei Unterabtheilungen, von welcher die erste: Gott an sich, die zweite die innern Verhältnisse der Gottheit, die Dreieinigkeit zum Gegenstande hat. Die Lehre von der Creatur vollzieht sich in drei Unterabtheilungen; die erste enthält die Lehre von der Schöpfung, und zwar nach den drei wesentlichen Momenten der Creatur, die Geist, Natur und Mensch ist, welcher letztere Geist und Natur in sich vereinigt. Die zweite Unterabtheilung enthält die Lehre vom freien Abfall der Creatur von Gott mit den Folgen desselben. An sie schließt sich an die Lehre von der Erhaltung und Vorsehung, beide mit Rücksicht auf eine einstige Erlösung der von Gott abgefallenen Welt, welche Erlösung von Seite Gottes in der Bewegung seiner Liebe

---

*) Daher das alte Sprüchwort: A Jove principium.

**) *Thomas v. A.* Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus (sacrae) scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum: proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem: unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. *Summ. th.* P. I. qu. 1. art. 7.

zu der Welt liegt, von Seiten der Welt aber in der Bewegung des Geistes, der in sein wahres Sein und Leben wiederhergestellt werden will, ruhet. Die dritte stellt dar die Rückkehr des Geistes und der Dinge zu Gott, wie sie durch die wirkliche Erlösung möglich gemacht ist, und fortgehend in der Kirche bis zum Tage der letzten Entscheidung hin sich verwirklichet.

In die weitere Eintheilung brauchen wir an diesem Orte nicht einzugehen; sie ergibt sich überall aus sich selbst, und so am natürlichsten. Das Verhältniß aber betreffend, das zwischen der Creations- und Incarnationstheorie besteht, so müssen sie im innersten Zusammenhange mit einander stehen; damit stellt sich dann auch die Wahrheit des Christenthums als eine ewige und göttliche dar. Die zweite Schöpfung durch Christus ist durch die erste gewissermaßen präformirt, wenn auch nicht prädestinirt, denn unmöglich können wir uns zu dem Satze verstehen: die erste Schöpfung habe an sich der Vollendung bedurft und diese sei das Christenthum *). Ist aber, um auf das Unsrige wieder zurückzukommen, die zweite Schöpfung durch die erste präformirt; so gibt es nur Eine Theorie, nur Ein System, worin die verschiedenen Momente sich einander voraussetzen, halten und binden. Darin liegt dann zugleich, daß das Christenthum auch die tiefste Philosophie und die höchste, lebendigste Wahrheit sei. Nebenbei mögen sich noch andere Parallelen herausstellen, die in großen Partien durch das Ganze gehen, und ihr gleiches Wesen erweisen. So das Verhältniß von Glauben und Wissen, Gnade und Freiheit u. s. w., die selbst das innerste Verhältniß zu einander haben.

Je mehr aber der subjective Geist sich selbst dadurch befreit, daß er sich im göttlichen gründet und in diesem auf höhere Weise wieder findet; desto mehr wird ihm das hohe Werk gelingen, die Darstellung der christlichen Wahrheit, in

---

*) Eine Lehre Schleiermacher's.

reiner Objectivität, in vollkommen entwickeltem, gut und schön gegliedertem Organismus, der sein Lebensprincip in sich selber trägt, und durch sich schon, durch sein ruhiges, einfaches und stilles Dasein mit verborgener, innerer Gewalt jenes Leben in uns aufruft, welches als das Leben in Wahrheit auch das Leben in Gott ist.

11. Geschichte der Dogmatik.

Die Geschichte der Dogmatik, das Letzte, was uns in der Einleitung noch übrig ist, darf mit der Dogmengeschichte nicht verwechselt werden, was wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dieser manchmal schon geschehen ist. Wir suchen hier die Verwandtschaft sowohl als die Verschiedenheit beider kurz anzugeben.

Da die Dogmatik von einem durch die Offenbarung Gegebenen ausgeht, so ist sie schon mit Rücksicht auf ihren Ursprung historischer Natur. Dieser historische Charakter bleibt ihr, weil das Urfactum der Offenbarung fortwährend die Grundlage des christlichen Lehrbegriffs, wie der ganzen Institution des Christenthums ist. Aber auch diese beiden haben sich in der Zeit fortwährend entfaltet, und sind mit Rücksicht auf diese Entfaltung und Entwicklung gleichfalls wieder historischen Charakters. Faßt man nun die Entwicklungen des christlichen Lehrbegriffs in verschiedenen Zeitaltern, so wie die Schicksale, die der Glaube hatte, ins Auge, und stellt man sie vom Ursprunge der christlichen Religion an bis auf unsere Zeit herab dar; so entsteht die Dogmengeschichte, die sonach, wie wir sie bereits genannt haben, die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ideen, oder die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes nach seiner erkennenden Seite ist. Diese Dogmengeschichte ist, da sie die allmählige Bildung der Glaubenslehren, welche die geistigen Keime des christlichen Lebens sind, darstellt, gleichsam die innere Seite der Kirchengeschichte. Sie ist aber eben darum auch die historische, oder, wenn Historie

das Aeußere ist, die äußere Seite der Dogmatik. Doch reicht hier der Begriff des Aeußerlichen nicht ganz zu, um die Natur des Verhältnisses richtig zu bezeichnen, da die Dogmengeschichte als historische Wissenschaft ihrem Inhalte nach die Genesis der Dogmatik ist, woraus der eigentliche innere Zusammenhang der beiden letzten Wissenschaften erhellet. Wird aber endlich geschichtlich nachgewiesen, zu welcher Zeit und wie die Dogmen des Christenthums in ein wissenschaftliches System gebracht worden seien, und welche Schicksale sofort die Dogmatik als System gehabt habe, so entsteht die Geschichte der Dogmatik. Sie gibt somit an, in welcher Form und nach welcher Methode die christliche Lehre von den verschiedenen Lehrern der Kirche dargestellt worden ist. Bei der Dogmengeschichte wird also die Materie, bei der Geschichte der Dogmatik aber blos die Form der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung. Das Verhältniß beider zu einander ist daher das des Inhaltes zur Form.

Die Geschichte der Dogmatik hat, wie alles Geschichtliche, gewisse Zeiträume und Perioden, welche in Absicht auf das gegenwärtige Object eben die Zeiträume und Perioden der Entwicklung der Formen der Dogmatik sind. Diese Zeiträume und Perioden haben in Folge der obigen Verwandtschaft nicht nur Aehnlichkeit mit den Perioden der Dogmengeschichte, sondern sie sind in gewissem Sinne dieselben, wenn vielleicht schon noch ein Unterschied aufgefunden werden könnte. Es könnte, sagen wir, ein Unterschied aufgefunden werden. Denn die Entwicklung einer bestimmten Lehre kann vor sich gehen, ohne daß darum in demselben Zeitpunkte auch schon die dogmatische Form sich wesentlich veränderte; sondern das eben Enwickelte wird an dasjenige, was schon früher entfaltet ist, als ein weiteres Moment angereiht. Erst wenn eine lange Zeit hindurch viele solche Entwickelungen vor sich gegangen sind, wird die Form denjenigen Charakter annehmen müssen, den die entwickelten Massen verlangen. Allein da es an sich dennoch stets die reale Entwicklung des

Dogmas ist, was für die Form das Maaß hergibt; so fallen die Zeiträume und Perioden der Dogmengeschichte und der Geschichte der Dogmatik wieder zusammen.

Wir unterscheiden darum zunächst drei große Zeiträume, die wiederum in ihre Perioden zerfallen.

Der erste Zeitraum geht von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Der zweite vom Anfang des achten Jahrhunderts bis in die Mitte des fünfzehnten.

Der dritte von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit.

I. Zeitraum.

Von Christus bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts.

Dieser Zeitraum zerfällt in drei Perioden.

Die erste Periode ist die Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit, von Christus bis 125.

Die zweite ist die Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, von 125 bis 430.

Die dritte ist die Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern, von 430—700.

Erste Periode.

Periode des Glaubens in seiner ersten leisen Bewegung von der Unmittelbarkeit zur Analysis mit dem Uebergewichte der Unmittelbarkeit.

Von Christus bis zum Jahr 125.

Einfalt in tiefer Bedeutung ist der Charakter der Lehre Jesu, wie er uns aus den Evangelien anspricht, und wie ihn die Briefe einiger seiner Jünger, namentlich die des Johannes, Petrus und Jakobus nachhallen. Nachgeahmt kann

dieser Charakter in der Rede nicht werden, denn er ruhet auf dem innersten Dasein selber und ist etwas schlechthin Ursprüngliches, welches als das, was es ist, einerseits nur erhalten und fortgeerbt, andererseits aber nur erklärt werden kann. Diese ursprüngliche Form ist die Mittheilungsform des göttlichen Offenbarers an den Glauben und für diesen, damit aber die göttliche Urform selbst, die für die Nachwelt und von dieser als ein Empfangenes, Ererbtes durch Verkündigung zu verbreiten, durch die Wissenschaft aber auszulegen ist, so daß eben die Verkündigung und Auslegung der göttlichen Offenbarung keine andere Aufgabe hat, als die Urform für unser Bewußtsein zu entwickeln, wodurch der Glaubensinhalt erforscht und als erforschter sofort in ein System gebracht wird. Bei Christus gehören Lehren und Thaten schlechthin zusammen, wie auch die einen nur in den andern ihre völlige Erkärung finden. Sein Hauptbestreben war, ein göttliches Reich zu gründen, und in diesem ein vollkommen religiöses Leben, dessen Princip der Geist der Wahrheit wäre, der in der Menschheit fortan die ewige Wahrheit zum Bewußtsein bringt. Durch ihn ist eine göttliche Entwicklung mitten unter uns gesetzt worden. Die Offenbarung durch Christus war unmittelbare Selbstverkündigung Gottes. Daher kommt es, daß die Reden Jesu nicht selbst ein System bilden; wohl aber geben sie die Principien zu einem großen Systeme her, in dem viele Systeme enthalten sind. Tausende haben in diesen Reden geforscht, und Alle haben gefunden, und mehr gefunden, als sie nur zu ahnen im Stande waren. Tausende haben in diesen Reden geforscht und gefunden, und sind nach einem langen Leben mit dem Bekenntnisse geschieden, noch nicht einen kleinen Theil des bei der Forschung selbst stets wachsenden Reichthums des göttlichen Wortes erforscht zu haben. Aber um zu finden, muß man recht suchen, und um recht zu suchen, muß der Geist nach Christus gebildet sein, muß er selbst jene Einfalt besitzen, jenen Durst

nach Wahrheit und jene Liebe in sich tragen, die in den Reden Jesu gefordert werden als Bedingung zum Verständniß Seiner, und als Bedingung zur Kindschaft Gottes, welche der Zweck seiner Sendung ist.

Wie Christus seine unergründliche Lehre in hoher Einfalt und mit tiefer Innigkeit vortrug, und wie aus seinen Reden eigentlich nur die göttliche Liebe, die göttliche Milde und der göttliche Ernst spricht; so ist auch im Lehrvortrag der Apostel nur Herz und Seele. Nur den Glauben wollten sie erregen in den Gemüthern, der in seiner unendlichen Kraft für das unmittelbare Leben in Gott keiner andern Ueberzeugung bedurfte, als derjenigen, die in ihm selbst liegt. Auch bei ihnen finden wir kein System; Zeitumstände und individuelle Verhältnisse haben ihre Schriften hervorgerufen, und in dieser einfachen Gestalt und Form gehen sie neben der allgemeinen lebendigen Verkündigung, die in der Kirche ist, einher. Bei den Aposteln Johannes und Paulus findet sich zum Systeme nur eine sehr leise Bewegung, und auch dieß nur in wenigen ihrer Schriften *). Sie hatten in keiner derselben die wirkliche Absicht, ein Lehrgebäude des christlichen Glaubens im Allgemeinen zu geben, oder auch nur einzelne Theile desselben wissenschaftlich zu behandeln. Die bemerkte Annährung hat ihren Grund eigentlich nur in ihrer geistigen Individualität, die zum Speculativen, insbesondere aber zum Dialektischen hinneigte.

Es könnte nun aber die Frage aufgeworfen werden, ob es, da Christus und die Apostel in der genannten Weise ihre Lehre vortrugen, auch erlaubt sei, von dieser einfachen Darstellungsweise ab und zu einer streng wissenschaftlichen über-

---

*) Kurze Darstellung des Johanneischen und Paulinischen Lehrbegriffs in unserer Encyklopädie; ferner in Joh. Scot. Erigena, S. 220—237, hier in der Abhandlung: Von dem Ursprung der speculativen Theologie und ihrem Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena, S. 213—298.

zugehen? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Zuerst ist zu bemerken, daß in der genannten Urform, die ein unmittelbares Selbstverkünden der Gottheit in sich schließt, Niemand sprechen kann als Gott selbst, der sich Offenbarende, oder ein Prophet, der aber nicht aus sich selber redet, sondern nur als Organ der Gottheit spricht. Dann aber war diese Urform, abgesehen davon, daß sie ihr Wesen zu jeder Zeit behält, besonders noch angemessen für die Bedürfnisse und Verhältnisse der Zeit, in welcher Jesus auftrat, und nach welchen er sich richtete, ohne zu jener Accommadation fortzugehen, die ihm erst in den neuern Zeiten zugemuthet worden ist. Wenn er daher einerseits lehrte, wie er als Offenbarer der Gottheit lehren mußte; so lehrte er in anderer Hinsicht wieder so, wie er in seinen besondern Verhältnissen und unter seinen besondern Umständen nicht anders lehren konnte. In dieser letzten Weise ist es aber auch immer im Christenthume mit dem Vortrag gehalten worden. Paulus sagt, er sei Allen Alles geworden, und an einem andern Orte bekennt er: ich konnte mit euch nicht, wie mit geistigen Menschen reden, sondern wie mit sinnlichen, wie mit Kindern im Christenthume. Mit Milch nährte ich euch, nicht mit starker Speise; denn diese konntet ihr noch nicht ertragen, und könntet sie auch jetzt noch nicht ertragen, weil ihr noch sinnlich seid, 1 Kor. 3, 1. 2. vgl. Hebr. 5, 12—14. Richtet sich somit der Lehrvortrag nach der geistigen Beschaffenheit des Menschen, so wird es derselbe Fall sein müssen, wenn das Bedürfniß nach Wissenschaft erwacht ist. Dazu kommt noch, daß durch das Christenthum alle geistigen Kräfte unendlich erhöht worden sind, und, zum tiefsten Erkennen angeregt, im göttlich geoffenbarten Worte zugleich ihre Befriedigung finden wollen. So groß, so tief und so umfangsreich daher die göttliche Anregung ist; so groß, so tief und so umfangsreich will die entsprechende Befriedigung sein.

Den schriftstellerischen Charakter der Apostel finden wir auch bei ihren nächsten Nachfolgern in der Lehre und im

Amte, bei den apostolischen Vätern, obschon im eigentlichen Sinne die Apostel weder Schriftsteller waren, noch ihr Charakter als der Charakter gotterfüllter Organe nachgeahmt werden konnte. Das Christenthum dringt in das Gemüth zuerst ein, und gründet sich fester, wenn es in diesem Tiefe und ein stilles Feuer findet, wie bei Johannes, Petrus, Jacobus und überhaupt bei den Aposteln. Daher denn auch ähnliche Charaktere am meisten Verwandtschaft mit dem neuen Glauben fühlten und in Folge dieser Verwandtschaft ihn in sich aufnahmen, ihn mit Freuden verkündigten und in seinem Dienste das Leben ließen. Ignatius ist an Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens ein Johannes. Seine sieben geist- und salbungsvollen Briefe sind keine wissenschaftlichen Abhandlungen, aber wie aus den Evangelien und apostolischen Schriften können auch aus ihnen Systemen entwickelt werden, wenn schon nicht wie aus einer ersten und göttlichen Quelle. Clemens von Rom aber hat mehr Verwandtschaft mit Paulus. Daher ist auch sein Brief an die Korinthier kein System. Eben so wenig der Brief des Barnabas, der gute Pastor des Hermas und der Brief des Polykarpus an die Gemeinde zu Philippi. In die Reihe dieser Schriften gehört auch noch der schöne Brief an Diognet *).

In dem Zeitalter der apostolischen Väter, wo der Glaube noch in seiner ganzen unmittelbaren Kraft die Gemüther beherrschte, fühlte man noch kein inneres Bedürfniß, den Glauben durch Speculation zum Wissen zu erheben. Dieses Bedürfniß wurde erst von Außen her angeregt, und nur soweit die zweite Periode in die erste schon hereingreift, ist die oben bezeichnete Bewegung zur Analysis in ihr vor sich gegangen. Die zweite Periode aber reicht gerade so weit in die erste herein, als schon vor dem Jahre 125 das Christenthum seine es bekämpfende Feinde hatte, die bereits in den Neutestamentlichen Briefen mit leichter Mühe zu entdecken

*) *Patrum Apostolicorum opera*, ed. *C. J. Hefele*. Tubing. 1839.

sind. Vorzugsweise gehören dahin die Gnostiker. Allein obschon die dadurch erzeugte Bewegung nicht in Abrede gestellt werden kann, ist sie dennoch eine erst anfangende zu nennen, die sich in ihrem eigentlichen Charakter erst in der zweiten Periode entwickelte. Ueberhaupt aber ist eine lange Zeit hindurch das apostolische Symbolum der einzige Versuch, das christliche Bewußtsein in bestimmten Sätzen zusammenhängend auszusprechen.

Mit jener von Außen her kommenden Anregung zur Speculation verhielt es sich aber auf folgende Weise.

Als man im Heidenthum die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß das Christenthum mit physischen Waffen allein nicht bekämpft werden könne, und daß das Blut der Martyrer nur eine um so fruchtbarere Aussaat für die Kirche sei *), suchte man dem übermächtig gewordenen Geiste auch wieder Geist entgegenzusetzen. Die Angriffe auf das Christenthum waren aber hauptsächlich von zweierlei Art. Zuerst suchte man seine Lehren durch Witz und Spott der Verachtung Preis zu geben; als aber diesem unwürdigen Verfahren das Christenthum nur seine erhabene göttliche Würde entgegensetzte, mußte der Kampf einen andern und zugleich ernsteren Charakter annehmen. Das religiöse Bewußtsein im Heidenthume mußte dem Christenthume gegenüber mehr entwickelt werden, als es bisher der Fall war. Freilich arbeitete es damit auch an seinem eigenen Untergange, zuerst, weil es nun selbst das Christenthum da, wo es noch nicht bekannt war, bekannt machte, sodann, weil es dadurch, daß es das Christenthum geistig bekämpfte, nun auch geistig überlegene Kämpfer gegen sich selbst im Christenthume erweckte; endlich drittens, weil es in seiner dialektischen Stellung zum Christenthume diesem den Sieg der Sache nach nicht lange streitig machen konnte, und so zu einer Selbstkritik hingetrieben wurde, in der es sich selbst verurtheilte.

---

*) *Tertullian.* Plures efficimur, quoties metimur a vobis. Semen est sanguis Christianorum. *Apologet.* c. 50.

Die auf dem Boden des Christenthums mit der Kraft der von Oben gekommenen Wahrheit sich aufstellenden Kämpfer sind die Apologeten der ersten christlichen Kirche.

An den Kampf mit dem Heidenthume reihete sich an der Kampf mit dem Judenthume, der in seiner Art nicht weniger ernst und streng, aber auch eben so erfolgreich für die Sache des Christenthums war.

Aber selbst hiemit war der Kampf nicht geendet, sondern beinahe zu derselben Zeit vereinigte sich mit den beiden ersten Feinden ein dritter, die Häresie, die der Feind der Kirche in ihr selber war. Ohne auf die Principien einzugehen, die in ihr als negative wirkten, haben wir an dem gegenwärtigen Orte nur zu bestimmen, woher sie waren. Nicht aus dem Christenthume und seiner Wahrheit, denn sonst hätten sie nicht in Kampf mit dieser gerathen können. Indem sie daher anderwärts zu suchen sind, finden wir sie, was auf den ersten Augenblick auffallen mag, im Heidenthum und Judenthum. Denn diese beiden Gestalten haben wir in ihrer Stellung zum Christenthume von einer zweifachen Seite anzusehen. Das erstemal so, wie sie als offene Feinde dem Christenthume gegegenüber traten; das zweitemal aber so, wie sie in Vielen, die äußerlich zum Christenthume übergegangen, mehr oder weniger sich erhalten haben; die so für Christen Gehaltene waren daher in ihrem Innern entweder überwiegend heidnisch, oder überwiegend jüdisch. In dem einen Falle wie in dem andern konnten sie, was sie auch gethan haben, das Christenthum in seiner reinen und unvermischten Gestalt nur negiren. Damit aber sind wir bei der zweiten Periode der Geschichte der Dogmatik angekommen.

Vorher ist aber noch das Resultat der ersten Periode in Kürze anzugeben.

1) Was in der Selbstverkündigung Christi und in der Verkündigung der Apostel enthalten ist, ist einerseits unmittelbares Wort Gottes an den Menschen, und andererseits Aufnahme dieses göttlichen Wortes durch den

Glauben, der in freudiger Kraft sich sofort der Welt mittheilt.

2) Die in der Selbstverkündigung Christi gegebene Urform ruft auch eine Urform in der ersten Auffassung dieser Selbstverkündigung durch den Glauben, und eine Urform der Weiterverkündigung desselben substantiellen Glaubens durch die Apostel hervor.

3) Die von Christus geoffenbarte und von den Aposteln der Welt verkündete Wahrheit ist bleibende Grundlage aller christlichen Wissenschaft.

4) Dieß Letztere ist in zweifacher Hinsicht zu nehmen:

a. so, wie in dieser Grundlage die christlich-religiösen Gedanken aller künftigen Zeiten und Völker schon enthalten sind, also mit jener einfachen göttlichen Grundlage schon die volle Gedankenharmonie der künftigen Glaubensentwickelungen gegeben ist, und

b. so, wie das ursprüngliche christliche Glaubensbewußtsein, welches nur der Ausdruck des in der Grundlage Gegebenen ist, zugleich als das allgemein-menschliche und ewig wahre anzusehen ist, welches nach den Aposteln in den apostolischen Vätern seine eben so einfache Bestätigung gefunden hat, in welchen wir somit den zweiten natürlichen Nachklang der Menschheit zu erkennen haben.

Daraus ist aber deutlich, von welch großer Bedeutung schon diese erste grundlegende Periode für die Dogmatik sei, und wie sehr es Jene versehen, die ihren Anfang erst später, etwa mit Origenes, oder Augustinus, oder gar erst mit Johannes Damascenus setzen.

Zweite Periode.

Periode der Bewegung des Glaubens von der Analysis zur Synthesis mit dem Uebergewichte der Analysis, v. 125 — 430.

Diese Periode ließe sich leicht selbst noch einmal abtheilen, und zwar in ihrer ersten Hälfte in eine Periode der Apologetik, d. h. in eine Periode der gegen Heiden und Ju-

den von Seite der Christen gerichteten Apologien, in der zweiten Hälfte aber in eine Periode des großen dogmatischen Kampfes gegen die sich herandringenden Häresien. Es ist aber bekannt, daß auch nach der ersten Hälfte dieser längern Periode noch Apologeten des Christenthum's aufgetreten sind. Obschon daher in dieser ersten Zeit die Apologien ihren Anfang nahmen, und auch die meisten derselben in sie noch hereinfallen, somit es nicht unpassend wäre, diesen auch kurzen Zeitraum als eine für sich bestehende Periode zu behandeln; so finden wir uns doch aus mancherlei Gründen davon abgehalten. Was uns aber insbesondere veranlaßt, diese Zeit nicht zu beschränken, ist der Umstand, daß die alexandrinische Geistesrichtung eine so eigenthümliche und entschiedene specalative Tendenz annahm, daß man sich genöthigt sieht, diese Schule von den großen wissenschaftlichen Strebungen der zweiten Hälfte der Periode nicht abzulösen. Es gibt in der Geschichte des sich entwickelnden Geistes überhaupt keine scharfen Grenzen. Vollendung einer alten und Anfang einer neuen Zeit fließen wunderbar in einander. Was jetzt auf dem höchsten Gipfel erscheint, ist im Keime längst da gewesen. Was aufzuhören scheint, hat in der That wieder angefangen. Alles hat seine weissagenden Vorbilder, seine erinnernden Nachbilder. Die Gegenwart war schon in der Vergangenheit, die Zukunft ist schon in der Gegenwart.

Die im apostolischen Zeitalter durch die zur Speculation sich neigende Individualität einiger wenigen Lehrer gelegten Keime zur wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre fangen an in dieser zweiten Periode sich unter jenen Umständen zu entwickeln, die in der Zeit gegeben waren. Die Apologeten des Christenthums setzten sich verschiedene Zwecke vor. Einmal mußten sie durch Berufung auf die Wirklichkeit zeigen, wie grundlos und ungerecht die Beschuldigungen seien, die gegen das Christenthum nach seiner theoretischen und praktischen Seite von Juden und Heiden vor-

gebracht wurden. Durch diese Vertheidigung waren aber die Apologeten zugleich genöthigt, nachzuweisen, wie einerseits die aufgebürdeten theoretischen Irrthümer im Christenthume neben den hohen Ideen und den großen Wahrheiten desselben nicht bestehen könnten, und wie es andrerseits schlechthin unmöglich wäre, mit der reinen Sittenlehre des christlichen Glaubens die praktischen Verirrungen zu vereinbaren, die man den ersten Christen vorwarf. Durch eine solche und noch weiter greifende Apologie ist Tertullian groß und ausgezeichnet geworden *). In beiden Fällen mußte man nun nothwendig auf das innere Wesen des Christenthums eingehen, in seine Substanz sich vertiefen, aus der christlichen Theorie die christliche Praxis, aus der göttlichen Idee das entsprechende göttliche Leben construiren; — und schon dieser Umstand trug Vieles dazu bei, manches christliche Dogma umfassender darzustellen, als es sonst geschehen wäre. Jenes Eingehen auf das innere Wesen des Christenthunms war aber an sich mehr ein Zurückgehen auf dieses Wesen, eine Analysis des christlichen Lebens, um seine Wirklichkeit in seiner Idee, die christliche Praxis in der christlichen Theorie, das christliche Leben in der christlichen Wahrheit aufzuzeigen und nachzuweisen. So wurde die analytische Thätigkeit gleich Anfangs die überwiegende dieser Periode. Denn wie der christliche Geist gegen die immer mehr und mehr sich häufenden Angriffe sicher und fest nur stehen konnte in der nicht von Menschen, sondern aus Gott kommenden Wahrheit; so verlangte auch seine wissenschaftliche Behauptung, Begründung und Feststellung ein immerwährendes Zurückgehen nur auf diesen Einen göttlichen Grund des eigenen Bewußtseins und Lebens **). Das ist aber überhaupt der Unterschied der zwei-

---

*) Tertull. Apologeticus.

**) Daher gilt im Allgemeinen, was Tertullian im Besondern sagt: Illa ipsa obstinatio, quam exprobatis, magistra est. Quis enim non *contemplatione ejus* concutitur ad requirendum,

ten und der ersten Periode, daß, wenn die Lehrer der ersten noch ganz im Geiste der Sache lebten, die Lehrer der zweiten zugleich zur Reflexion über dieselbe fortgingen, die eben dadurch, daß sie das Object in sich selber wie im Spiegel nachbildet, ihr wissenschaftliches Streben als ein speculatives beurkundet.

Die Heiden suchten das Christenthum unter Anderm als an sich unvernünftig zu schildern. Dieß gab den Apologeten Veranlassung, das Verhältniß der Vernunft zum Christenthum auszumitteln, und das letztere in seiner durchgängigen Vernunftmäßigkeit, damit aber in seiner unendlichen Wahrheit darzustellen. Dadurch haben die Apologeten die spätere Apologetik gegründet, die der generelle Theil der christlichen Dogmatik ist, und sie sind, hierin wie von einem sichern Instincte geleitet, der sie gerade zum Wesentlichsten des christlichen Geistes hinführte, in der That viel weiter geschritten, als die spätere Apologetik, welche sich im Ganzen nur in bestimmten Kategorien und in einem leblosen, unerfreulichen Formalismus herumbewegte, der es selten oder nie zu einer innern lebensvollen Ueberzeugung kommen ließ, und daher auch von wenig wohlthätigen Folgen begleitet war.

Indem aber die ältern Apologeten das Bestreben äusserten, die innere Wahrheit des Christenthums darzustellen, mußten sie, da von Seite der Heiden die höchste Vernünftigkeit in das zur Zeit gangbare Platonische System gesetzt wurde, sich veranlaßt sehen, eine Parallele zwischen der christlichen Religion und dem Platonismus zu ziehen, und so wie einerseits die Uebereinstimmung von Philosophie und Christenthum, so auch andrerseits den Unterschied und die viel höhere Geistigkeit des letztern nachzuweisen. Auf diese Parallele ließen sich Jene am meisten und am liebsten ein, die aus Platonischen Philosophen Christen geworden waren. Wie ihren

---

quid intus in re sit? Quis non ubi requisivit, accedit? *Apologat*, c. 50.

Philosophenmantel*), so legten sie auch ihre philosophische Speculation nicht ab, sondern behielten diese zur Vertheidigung des Christenthums um so lieber bei, je mehr der damalige Zustand des Glaubens zu verlangen schien, alle geistigen und geistig geübten Kräfte für die gute Sache in Dienst zu nehmen.

Der Gebrauch, den sie hiebei von der Philosophie machten, war im Ganzen ein negativer. Sie lehrten nicht menschliche Philosophie, sondern Glauben als göttliche Weisheit; ihr Bestreben ging, von dieser Seite angesehen, vorzugsweise dahin, den historisch gegebenen christlichen Ideen nach der in ihnen selber liegenden Energie die philosopische Gestalt, die rechte Ordnung, den gehörigen Zusammenhang und den angemessenen Ausdruck zu verleihen. So die Ideen und Begriffe nach dem innern geistigen Gesetze ordnend, hielten sie das Christenthum in Absicht auf seinen Inhalt selbst für die vollkommste, für die himmlische Philosophie**). Das Höhere derselben lag für sie sowohl in ihrem von Gott geoffenbarten Charakter, als in der Art und Weise, wie sie eine Stellung zum Gange der menschlichen Angelegenheiten und zur menschlichen Natur selbst einnahm, worin einerseits eben die Göttlichkeit der Lehre ganz besonders sich erwies, andrerseits aber die Philosophie des Christenthums als wahre Philosophie des Lebens sich bethätigte. In dem Gange der Geschichte, die sie als die ihrige erkennt, erkennt sie zugleich den Gang der Vorsehung selbst, welche und sofern sie den Plan ausführt, das Christenthum in die Welt einzuführen, und dadurch die Zeit mit der Ewigkeit auszugleichen, die verflossenen Jahrhunderte mit dem

*) Philosophenmantel, τριβων, τριβωνιον, pallium, vgl. Wachii Antiquitates pallii philosophici veterum christianorum. Jenae 1746. 8.

**) Melito bei Euseb. IV, 26. Aristides bei Hieronymus de viris illustribus c. 20. und ep. 20. ad Magnum.

göttlichen Anfang der Welt zu verbinden, das alte Gesetz mit dem neuen in Einheit zu bringen, und das Geschöpf mit seinem Schöpfer zu versöhnen, was keine menschliche Philosophie und kein Institut in der Welt je vermocht hat. So die göttliche Wahrheit des Christenthums in der rechten Weise aufgefaßt und begriffen, erscheint das Christenthum in seinem universellen, welthistorischen Charakter. Unter diejenigen philosophischen Apologeten, die in solchem Sinne das Christenthum in seiner höhern Wahrheit darzustellen suchten, gehörten vorzugsweise Justinus M., Athenagoras, Tatian, Theophilus und Minutius Felix*). Der philosophisch am meisten gebildete ist Justin, mit dem eigentlich schon eine christliche Religionsphilosophie beginnt. Wenn er überhaupt gerne philosophirt, und dem menschlichen Geiste in dieser Beziehung etwas zutraut; so ist dieß aus seiner Ansicht vom Ursprunge der wahren Philosophie überhaupt zu begreifen. Er sieht in der menschlichen Natur etwas Gottverwandtes, einen Keim des Göttlichen, der seinen Grund im göttlichen Logos, der absoluten Vernunft hat, aus welcher auch die in der Welt offenbar gewordenen göttlichen Ideen sind. Dieser Logos erleuchtete schon die Bessern und fürs Göttliche empfänglichern Philosophen im Heidenthume, daher sie denn auch eine theilweise wahre Ansicht von den Dingen haben konnten. Alle Weisheit und Wahrheit der alten Welt war daher nur ein Product des geheimnißvoll überall wirkenden Logos, der sich aber erst im Christenthume in seiner ganzen Fülle geoffenbaret hat. Die wahre, allein zu Gott führende Philosophie, war daher vor Christus in ihrer Vollständigkeit nicht bekannt, und ist es überall nicht, wo der erschienene Logos nicht ganz

*) Diejenigen Apologeten, von deren Schriften nichts oder nur Bruchstücke übrig geblieben sind, sind: Quadratus, Aristides, Ariston, Melito von Sardes, Claudius Apollinaris und Miltiades.

und vollständig aufgenommen wird. Wäre das Wesen der allein wahren und himmlischen Philosophie bekannt gewesen; so hätte es nie Platoniker, Stoiker u. s. w., überhaupt aber keine Secten gegeben; denn die wahre Philosophie ist nur Eine*). Wollen wir die speculative Thätigkeit des Justin im Allgemeinen bezeichnen, so werden wir sagen müssen, daß bei ihm der erste Versuch einer wissenschaftlichen Vermittlung der Philosophie mit der Offenbarung vorkomme, eine, wenn auch nur phänomenologisch gehaltene Darstellung des Zusammenhanges zwischen dem vernünftig-religiösen, und dem Offenbarungsbewußtsein.

Wenn nun aber schon auf diese Weise der Philosophie, und besonders der Platonischen, Eingang gestattet ward, und eben deßhalb Vieles in einer gebildeten Form dargestellt wurde; so ist doch an ein System nicht zu denken (wie übrigens selbst die heidnischen Systeme formell weit unter dem sind, was wir uns jetzt unter einem philosophischen und jedem andern Lehrgebäude denken). Man ließ die Ordnung und die Form, in der die Einwürfe gegen das Christenthum gemacht worden waren, auch bei der Widerlegung gelten. Das Systematische, so weit es vorherrschte, konnte sich ohnehin, da die Einwürfe ja nur einzelne Lehren des Christenthums betrafen, auch nur aufs Einzelne sich beziehen; denn so wie die Heiden nie das Ganze des Glaubens angriffen, sondern nur besondere Theile desselben; so erstreckt sich natürlich auch die Vertheidigung selten oder nie auf das Ganze zurück. Wir finden daher in der Periode der Apologeten nur eine allmälige Entwicklung der formellen Dialektik, die zur Bildung eines Systems immerhin erfordert wird; aber um so mehr machte sich die Dialektik der Sache geltend, die sich aus dem Conflikte des Christenthums und Heidenthums hervorbildete.

---

*) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie, a. a. O. S. 238–241.

Wenn auch mehrere Apologeten, wie Justinus Martyr, Athenagores und Theophilus, zur Philosophie sich hinneigten, so gab es doch immerhin auch noch viele andere Theologen, die sich von ihr abgestossen fühlten, wie Jerenäus, dessen im Glauben glühender Geist in der Auffassung und Behandlung der christlichen Dogmen vorzugsweise eine praktische Richtung genommen hatte. Und doch war er es selbst wieder, der, durch dialektischen Scharfsinn Wenigen nachstehend, der Gnosis das Wort spricht, und, nur die unfruchtbare Speculation zurückweisend, von der wahren Gebrauch macht, indem er z. B. das Wie der Trinität, deren Was ihm durch das Christenthum gegeben war, in wissenschaftlicher, der Platonischen sich annähernden Form erklärte *). Zur Verständigung über die bei mehreren Vätern wahrzunehmende Anfeindung der Philosophie im Christenthume diene aber Folgendes.

Die Philosophie des Heidenthums war gegen das Christenthum als Gegnerin aufgetreten. Durch Philosophie suchte man die alte, in sich selbst schon zerfallene Religion noch zu stützen. Dadurch war aber eine enge Verwandtschaft und wohl gar Identität der Philosophie mit der Religion, die als heidnische den Christen ein Abschen war, ausgesprochen, ein Umstand, der dazu beitrug, die Philosophie selbst in ihrem von der göttlichen Wahrheit abgewandten Charakter als die Erfindung eines bösen Dämon zu erklären **). Bei jenem

---

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculativen Theologie a. a. O. S. 260—263. Seine ganze Schrift Adversus haereses kann in einem gewissen Sinne, und zwar in sofern eine Glaubenslehre genannt werden, als er mit der Widerlegung des Gnosticismus zugleich die Darstellung der wichtigsten Glaubenssätze verbindet.

**) Auf diese Ansicht weist auch Clemens Alexandrinus hin, aber ohne ihr beizustimmen. *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. ed Potter. Zu denen aber, welche die eben gedachte Ansicht ausgesprochen haben, gehören: *Tatian* orat. adv. Graec. Hermias Philo-

Theile der Kirchenväter nun, welche diese Ansicht von ihrem materiellen Werthe hatten, konnte sich die Philosophie natürlich auch keines bedeutenden formellen Einflusses erfreuen, so fern nämlich die Form eine abgelernte und angenommene, und nicht geradezu aus der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes fliessende war. Daß man aber in dieser Zeit Philosophie und Religion größtentheils für Eins gehalten habe, geht unter Anderm auch daraus hervor, daß diese Vermischung später noch im Christenthum Statt fand *). Sollte nun die Philosophie, das ist leicht einzusehen, bei diesen Vätern wieder zur Geltung kommen, so konnte dieß nur diejenige Philosophie sein, die materiell aus dem christlichen Geiste, formell aber aus der innern Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes sich entwickelte.

Hatten die Apologien gegen das Heidenthum größtentheils einen philosophischen Charakter, so mußten jene gegen das Judenthum einen mehr exegetischen annehmen. Denn

---

sophus, irrisio gentilium philosophorum, Tertullian: apologet. c. 35. Derselbe de idololatria c. 9 und de cultu femin. l. I. c. 2, u. A. Allein wir dürfen nicht unterlassen zu bemerken, daß die Philosophie hier nur im schlechthin heidnischen Sinne zu nehmen sei; denn in dem andern und bessern, wie es Clemens nimmt, wurde es auch ausserhalb der Alexandrinischen Schule genommen: cfr. *Irenaeus* contr. haeres. l. IV. c. 14. *Justin. M.* Apolog II. n. 10. 13. *Leo Magnus*: Serm. 3 de nativit. c. 4. Serm. 68. c. 2. *Augustin.* Retract. l I. c. 13.

*) Bei Chrysostomus ist die christliche Religion *ἡ ἀνω φιλοσοφια*; überhaupt war ein Christ ein *ὁ δια πιστεως φιλοσοφων*, vgl. Casauboni Animadvers. in Athaenaeum lib. IV. c. 14. Insbesondere war das asketische und das philosophische Leben als Eines betrachtet. Euseb. histor. eccles. VI, 3. (Theoretisches und praktisches Christenthum). Als in Constantinopel Stephanus und Constantinus ihren Vater vom kaiserlichen Thron stießen, schrieb der Bischof Luitprand an Kaiser Otto II: „tonso ei, ut moris erat, capite, ad philosophandum transmittitur ad vicinam insulam, in qua coenobitarum multidudo philosophabatur. *Luitprandi.* opera. p. 83. De rebus imperatorum et regum l. V. c. 9.

gegen dieses war die Sache des Christenthums hauptsächlich dadurch zu vertheidigen, daß man in dem letztern die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testamentes erklärte. Das Christenthum war somit nur die Erfüllung langer göttlicher Verheissungen, und somit zwar wohl das neue, aber doch aus dem Judenthume vielfach hervorgegangene, oder vielmehr das in ihm vorbereitete Reich des Messias. Um aber dieß nachzuweisen, wußten die Apologeten, was natürlich war, tiefer eindringen in die Schriften des alten Bundes, insbesondere in die prophetischen Bücher desselben. Auf diese Weise fieng das exegetische Studium an in der Kirche angeregt und cultivirt zu werden. Aber diese Exegese war nicht einfache d. h. nicht Exegese im gewöhnlichen Sinne, sondern Exegese der ganzen Alttestamentlichen Offenbarungsanstalt, und darum, näher angesehen, Analyse des Alttestamentlichen Offenbarungsbewußtseins.

Waren die bisher in Betracht gekommenen Apologien gegen Juden und Heiden gerichtet; so gab es auch mehrere, die gegen solche gerichtet waren, die sich für Christen ausgaben, wirkliche Christen aber nicht waren, indem sie, von antichristlichen Principien ausgehend, den Glauben zu entstellen suchten, also gegen Häretiker geschrieben wurden. Damit kommen wir zu demjenigen Kampfe den wir oben schon als den dritten angeführt haben, und der wesentlich ein Kampf mit einem Feinde in der eigenen Kirche war. Daß die antichristlichen Principien, auf welche die Häresien sich stützten, aus der heidnischen Philosophie hergenommen waren, ist von uns gleichfalls früher schon bemerkt worden. An dem gegenwärtigen Orte haben wir dem dort Besprochenen einzig nur nachzutragen, durch wen vorzüglich jene heidnischen Principien in die christliche Zeit herüber getragen worden seien, und welche wir als diese Principien zu nennen haben.

Als derjenige Mann nun aber, durch welchen die dem

Heidenthume angehörigen Principien von diesem herübergetragen und für die Häretiker vermittelt worden sind, ist der dem apostolischen Zeitalter angehörige Alexandrinische Jude Philo zu nennen, dessen Charakter, Wirksamkeit und Einfluß wir bereits anderwärts umständlicher bezeichnet haben *). Die Principien selbst aber, die von hier an durch die Häresien als das Maaßgebende hindurchgingen, waren 1) das indisch-emanatische, 2) das persisch-dualistische, 3) das Eleatisch-pantheistische, 4) das Pythgoräisch-Platonische. Mit diesen vier dem Heidenthume angehörigen Principien verband sich als letztes und fünftes das starr-jüdische. Die Häresien, welche in der gegenwärtigen Periode auf der Grundlage solcher Principien sich entwickelten, sind vorzugsweise: der Gnosticismus mit seinem Doketismus, der Sabellianismus, der Manichäismus und der Arianismus. Der Ebionitismus erzeugte sich aus dem starr-jüdischen Princip. Die gnostische Häresie reicht bis ins apostolische Zeitalter hinauf. Dieser Umstand gab den Gnostikern Veranlassung, ihre Secte als die ursprünglich apostolische und daher als die allein wahre darzustellen. Schon unter den Aposteln soll es nach ihnen eine Geheimlehre gegeben haben; sie wurde den Fleischlichen nicht mitgetheilt, und so waren nur sie als die Geistigen im Besitze derselben. Um nun die häretischen Gnostiker zu widerlegen, war es für die Apologeten vor Allem nothwendig, die Identität ihres Glaubens mit dem apostolischen als mit dem an sich wahren darzustellen. Sie mußten daher die Tradition, die auf ihrer Seite war, als die allein ächte geltend machen, und die Allgemeinheit derselben, so wie ihre Einheit mit der apostolischen nachweisen, so daß die häretische von selbst als die falsche erschien. Dahin wirkten vor Andern Irenäus, Tertullian und Origenes.

---

*) Vgl. unsere Philosophie des Christenthums, I. Br. S. 361—162. 183—820.

Somit finden wir in dieser Zeit schon ein vielfaches Bestreben, das Christenthum zum Gegenstande der Reflexion und Speculation zu machen, damit aber auch das Bestreben, den Grund zur wissenschaftlichen Theologie zu legen. Die Thätigkeit des jugendfrischen Geistes war gegen die Heiden vorzugsweise eine dialektische und religionsphilosophische; gegen die Juden eine exegetische, gegen die Häretiker eine historisch-kritische.

Das Letztere war sie aber gegen die Häretiker nur von Einer, und zwar zunächst von der äußerlichen Seite her. Denn so glücklich auch immer die Häretiker dadurch widerlegt wurden, daß man ihnen nachwies, ihre Lehren seien nicht ursprünglich; so nahe ward es dennoch den katholischen Theologen gelegt, zugleich auch und vorzugsweise in das Innere einzugehen, insbesondere eine Analyse des häretischen Bewußtseins vorzunehmen, und dieses als bloße Negation des katholischen Bewußtseins darzustellen, welches letztere sich somit auch hier als das ursprüngliche, zugleich aber auch als das wahrhaft positive und allein wahre christliche Bewußtsein erwies. Es ist nicht schwer zu erkennen, das ein solches Unternehmen keine leichte Arbeit des Geistes war.

Das Streben des menschlichen Geistes daher, die genannte Arbeit durchzuführen, und damit zugleich die andere zu unternehmen, den Glauben zum Wissen zu erheben, finden wir in der gegenwärtigen Periode in stets gesteigerter Weise hervortreten. Das speculative Talent ruhet im Menschen als ursprüngliche Anlage, und es bedarf bei den damit Begabten nur der äußern Anregung, um die Anlage in thätige Kraft zu verwandeln. Diese Anregung haben wir als eine von Außen herkommende schon in der ersten Periode in dem Kampfe gefunden, in welchen sich das Heidenthum, Judenthum und die Häresien mit dem Christenthume einließen.

Die speculative Richtung zeigte sich anfänglich insbesondere in der Alexandrinischen Schule, und hier

wiederum vorzugsweise bei Clemens und Origenes *). Die christliche Gnosis hatte vor Allem die Bestimmung, das durch den Glauben Gegebene zum möglichst hellen Bewußtsein zu bringen, den innern Zusammenhang desselben nachzuweisen, es wissenschaftlich zu begründen und zu vertheidigen. Der Glaube blieb daher bei den christlichen Gnostikern die Grundlage und die Grundbedingung der intellectuellen christlichen Bildung, so wie des daraus hervorgehenden höhern Lebens. Nach Clemens war für das geistige Leben der Glaube so nothwendig als für das sinnliche das Athmen **). Der Glaube war ihm die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen; die Gnosis der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen. Sie ist mittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube in seiner gesetzmäßigen Entfaltung zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird. Die Gnosis ist daher, um es mit Einem Worte auszudrücken, der wissenschaftlich entwickelte und organisirte Glaube ***).

Bei solchen Ansichten vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen sollte man nun allerdings glauben, Clemens habe es auf einen seinen Gedanken angemessenen Versuch, den Glauben wissenschaftlich darzustellen, ankommen lassen. Diesen Versuch finden wir aber bei ihm nicht, wenn wir seine wissenschaftliche Behandlungsweise schlechthin nach unsern Begriffen beurtheilen. Ueberhaupt aber liegt eine nicht geringe Unangemessenheit darin, von denjenigen, die das Größere auf sich

---

*) Vgl. die sehr gelehrte Arbeit von Guerike: De Schola, quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824. 1825. 2 Tom.

**) *Στοιχειων γουν της γνωσεως των προειρημενων ἀρετων, στοιχειωδεστεραν εἶναι συμβεβηκε την πιστιν, οὕτως ἀναγκαιαν τῳ γνωστικῳ ὑπαρχουσαν, ὡς τῳ κατα τον κοσμον τονδε βιοῦντι, προς το ζῆν το ἀναπνειν.* Strom. l. II. c. 6. p. 445. ed. Pottar.

***) Ueber Clemens Alexandrius vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O. S. 213 – 251.

genommen, die wirkliche Entwicklung der Wahrheit, nun auch noch das weniger Schwere zu fordern, die Darstellung des Entwickelten. Der Protreptikos (cohortatio ad gentes), der Pädagog und die Stromata, diese drei von ihm noch erhaltenen größern Schriften, bilden gewissermaßen ein Ganzes, wenn wir als den gemeinsamen Inhalt derselben die christliche Bildung in den Momenten ihres Fortschrittes betrachten. Die Bildung fängt vom Niedern und Tiefern, von dem eigentlichen Heidenthume an, schreitet im Christenthume gewaltig weiter und endet auf der Stufe des Gnostikers mit der klaren Anschauung des Göttlichen. Die Weltentwicklung wiederholt sich nach dieser Vorstellung wissenschaftlich in jedem Individuum wieder. Daraus ist es zu erklären, warum Clemens, wie er sich schon zu Anfang seiner Stromata selber erklärt, nicht die orthodoxe Gnosis rein und unvermischt, sondern eine mit Philosophie gemischte *) Gnosis vortragen wollte. Aber eben darum kann auch seine Ueberzeugung nicht die Vieler Andern sein, welche welche er daher nothwendig bekämpft, daß nämlich die heidnische Philosophie, wie sie unter jeden Umständen ist, die Erfindung eines bösen Geistes sei; vielmehr erkennt er, daß die Philosophie nicht nur als ein großes Gut der Menschheit angesehen werden müsse, sondern auch, daß sie in ihrer Entwicklung nicht ohne providentielle Leitung sei, was schon aus der Anschauung hervorgeht, welche die Alexandriner überhaupt von der Wirksamkeit des göttlichen Logos in der alten Welt hatten **). Daß Clemens zwischen dem Prot=

*) Strom. l. I. c. 1. p. 326. *περιεξουσι δε όι στρωματεῖς ἀναμεμιγμενην την ἀληθειαν τοις φιλοσοφιας δογμασι.*

**) *Strom.* l. I. c. 1. p. 326. 327. *οἵ δε και προς κακου ἀν την φιλοσοφιαν εἰςδεδυκεναι τον βιον νομιζουσιν ἐπι λυμῃ των ἀνθρωπων προς τινος εὑρετου πονηρου· ἐγω δε ὅτι μεν ἡ κακια κακην φυσιν ἐχει και οὐ ποτ᾽ ἀν καλου τινος ὑποσταιη γεωργος γενεσθαι, παῤ ὅλους ἐνδειξομαι τους στρωματεῖς αἰνισσομενος ἀμηγεπη θειας ἐργον προνοιας και φιλοσοφιαν·*

reptikos und dem Pädagogen einen Zusammenhang wollte, geht zuerst daraus hervor, daß er sich im Pädagogen, und zwar im Eingange zu demselben auf den Protreptikos bezieht; sodann aber auch daraus, daß die letzte Schrift da ihren Anfang nimmt, wo die erste aufhört. Allerdings hat der Protreptikos vorzugsweise einen apologetischen Charakter. Er hat aber auch in jenem gedachten Zusammenhange mit dem Pädagogen noch eine andere Tendenz, als das Christenthum gegen das Heidenthum zu vertheidigen, und zwar ist diese andere die, zu zeigen, wie der Mensch im Heidenthum mit seinen höhern geistigen Bedürfnissen stehe, und wie er eines göttlichen Führers zu der himmlischen Wahrheit bedürfe. In so fern ist also der Protreptikos eben so sehr und wohl eigentlich ganz für Anfänger im Christenthume geschrieben, die, ehe sie ganz den Geist desselben zu erfassen im Stande sind, das Heidenthum in seinem vollen Charakter kennen lernen sollten. Hat der Anfänger im Christenthum das Heidenthum in seiner wahren Gestalt erkannt, und ist ihm durch diese Erkenntniß die Schätzung eines Höhern möglich geworden; so kann erst der Pädagog, der Menschenerzieher Jesus Christus auftreten, und durch seine himmlische Weisheit und Zucht das Leben bilden. Denn noch ist im Menschen, wenn auch nicht der heidnische Glaube, so doch noch etwas von der heidnischen Sitte. Ist daher im Protreptikos das Bewußtsein von dem ungöttlichen Wesen des Heidenthums erweckt, und der Geist auf das höhere Leben des Christenthums vorbereitet; so tritt nun C h r i s t u s wirklich auf, und führt durch seine Wahrheit eben so zur Erleuchtung — *φωτισμος*, wie durch seine Reinigung zur Wiedergeburt — *ἀναγεννησις*. Der Charakter des Pädagogen ist aber vorzugsweise ein ethischer. Denn erst durch die Zucht der Ethik wird der Mensch der reineren und t i e f e r e n E r k e n n t n i ß d e s G ö t t l i c h e n

---

cfr. *Strom.* l. VI. c. 17. p. 822. 823. *Strom.* l. I. c. 17. p. 366. 367.

fähig. Zu dieser letztern wollen die Stromata führen: der Pädagog ist exoterisch, die Stromata sind esoterisch. Clemens befolgt im Ganzen, wie aus dem Mitgetheilten schon ersehen werden kann, den innerlich geschichtlichen Gang, die historische Methode. Die andere ist ihm fremd, wie er dieß selbst im Eingange zum Pädagogen gesteht. Den Mangel der mehr formellen wissenschaftlichen Methode ersetzt er aber hinlänglich nicht nur durch die von ihm großartig durchgeführte Phänomenologie des Geistes, sondern auch durch einen unermeßlichen Reichthum von Gedanken und Ideen. Ohne Zweifel war es diese Fülle des Geistes, wodurch er eine große Schule sich heranzog, und der Urheber jener idealen Richtung wurde, die durch alle Jahrhunderte hindurch gedauert und gewirkt hat.

Sein unmittelbarer Schüler ist Origenes *). Ueber Philosophie und Glauben hatte dieser ungefähr die gleiche Ansicht, wie sein Lehrer, nur daß er der erstern einen ungleich größern Spielraum gestattete, dadurch aber auch oft ins Unwahre fiel, wenn schon in Absicht auf das letztere nicht mehr durchaus ausgemittelt werden kann, welchen Antheil wir in Absicht auf das Periarchon der lateinischen Uebersetzung des Ruffin zuzuschreiben haben. Der tiefe Geist des großen Alexandriners, dessen Thätigkeit zu der seines Vorgängers sich verhält wie die Dogmatik zur Apologetik, obwohl er in der letztern selbst auch groß war, strebte in das Innerste des Glaubens einzudringen, wie Wenige vor und nach ihm, durch dieses Eindringen aber eine umfassende und zugleich lebendige Anschauung vom ganzen Christenthume zu gewinnen. Seinen Ideen suchte er Zusammenhang, seinen dogmatischen Entwicklungen allseitige Begründung zu geben, wie dieß insbesondere hervorgeht aus seinem Versuche, die Lehre von den beiden

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: über den Ursprung der speculativen Theologie. a. a. O. S. 251 — 259.

Naturen Christi systematisch darzustellen, so wie noch aus andern Versuchen der Art, die alle ein ungemein speculatives und dialektisches Talent verrathen. Was aber von ihm am meisten auf systematische Ordnung Anspruch machen kann, ist die oben berührte Schrift *περι ἀρχων*, de principiis. Er hatte die Absicht, in diesem Buche die sämmtlichen Lehren des Christenthums so zusammenhängend darzustellen, als es seine Zeit und sein eigener Geist erforderte. Die vorgetragene Lehre beginnt im ersten Buche mit Gott, dem Begriff und dem Wesen Gottes; sodann folgt die Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste. Vom dreinigen Gottes geht Origenes sofort über zu den höhern Geistern, zu ihrer Freiheit und zu ihrem Fall, bei welcher Gelegenheit die Lehre vom Unterschiede des Geistes und der Materie umständlich vorgetragen wird. Der Grundgedanke der Eintheilung scheint der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren zu sein. Das zweite Buch handelt von der Schöpfung der Welt und des Menschen, von dem Wesen, der Natur und der Ordnung der Dinge, vom freien Willen des Menschen und von seiner Richtung. Unmittelbar mit diesen Untersuchungen verbindet sich die Lehre von der Menschwerdung des Logos und der Ausgießung des heiligen Geistes, an welche, zum Schlusse des zweiten Buches, Origenes die Lehre von den letzten Dingen anreihet. Diese Verbindung ließe sich nicht erklären, wenn wir nicht Ursache hätten, anzunehmen, Origenes sei von der Absicht geleitet gewesen, das Menschliche gleich Anfangs so darzustellen, wie es zugleich durch Christus und den heiligen Geist, also durch Erlösung und Heiligung ist. So aber ist es in seiner Vollendung. Daher die Lehre von den letzten Dingen auf diese Weise so weit vorangestellt wird. Ist der Schöpfungs-, Erlösungs-, Heiligungs- und Vollendungsproceß im zweiten Buche in höchst großartigem Umrisse beschrieben; so wird im dritten Buche ein Theil des zweiten wiederholt, um ihn ausführlicher zu behandeln, als es dort möglich war. Daher denn das

dritte Buch mit einer ziemlich ausführlichen Abhandlung über den freien Willen eröffnet wird, aus dem die Sünde entstanden ist. Dieser Anfang gibt dem ganzen Buche den überwiegend ethischen Charakter, durch den es sich vorzugsweise bemerklich macht. Daher die umständliche Beschreibung des Kampfes mit äussern und innern Mächten, die Auseinandersetzung des sittlichen Weltzweckes; alles jedoch mit Rücksicht auf die Erlösung, durch welche alle Dinge wiedergebracht und die Zeit in die Ewigkeit hinüber geleitet wird. Das vierte Buch handelt von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung, von dem somit, womit zu unserer Zeit in die Dogmatik eingeleitet wird. Das Ganze schließt mit einer summarischen Wiederholung der vorgetragenen Hauptlehren.

Man sieht leicht ein, daß in dieser berühmten Schrift allerdings eine aus einer bestimmten Dialektik fliessende Ordnung herrscht, wenn schon nicht die, die aus Gründen die heutige Dogmatik fordert. Auch die Ausführung der Lehren im Besondern entspricht der Anforderung nicht, die wir zu unserer Zeit an ein System der Glaubenslehre machen. Obschon aber die genannte Schrift, nach unserer gegenwärtigen Weise zu urtheilen, nicht als eine eigentliche Dogmatik angesehen werden darf; so hat sie dennoch um so gewisser die ersten Grundlinien zu einer solchen hergegeben, wenn wir auch nicht finden, daß Origenes sobald Nachfolger gehabt hätte, was aus dem stets noch vorwaltenden apologetischen Interesse dieser Zeit zu erklären ist.

Denn die drei Bücher des Cyprian de testimoniis sind für die Geschichte der Dogmatik nur in sofern von Bedeutung, als wir darin neben dem Werke des Origenes einen, und gewiß nicht unbedeutenden Anfang der dogmatischen Behandlung finden. Sie waren für den Unterricht der Juden im Christenthume bestimmt. Daraus läßt sich die Beschränkung erklären, die man in ihnen als eine absichtlich erkennt. Im ersten Buche sind die Stellen des Alten Testamentes gesam-

melt, die auf das neue Bezug haben; das zweite handelt von Christus und seinen Schicksalen, wie sie im Alten Testamente vorgebildet waren. Das dritte Buch aber ist ethischen Charakters. Dahin gehören auch die Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Dieser Kirchenlehrer hält sich im ersten Theile seines Werkes rein an das in der Kirche zu Jerusalem gebräuchliche Symbolum, dessen Artikel er homiletisch populär erläutert; die zweite Katechese handelt von der Taufe und vom Abendmahl.

Durch die Katechetenschule zu Alexandrien war der Geist der Speculation mächtig aufgeregt worden. Der so aufgeregte Geist fand aber reichliche Nahrung, als nach der Häresie des Gnosticismus noch die des Manichäismus, Sabellianismus, Arianismus und Pelagianismus entstanden. Denn gegen diese häretischen Systeme trat die christliche Wahrheit abermal in Kampf, und die Männer, die in dieser Beziehung sich hervorgethan, haben als kirchliche Schriftsteller unsterbliche Verdienste sich erworben. Dahin gehören nach den schon oben Genannten insbesondere Athanasius, Hilarius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius der Große, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus *). Wie aber früher die Apologeten, in deren Fußtapfen sie eintraten; so bearbeiteten auch sie im Allgemeinen vorzugsweise dasjenige ausführlich, was in der unmittelbaren Gegenwart angestritten oder entstellt worden war. Wenn man bedenkt, unter welchen Umständen die Väter dieser Periode ihre Schriften geschrieben haben, mitten in Bedrängnissen, umgeben von hundertfachen Gefahren, auf der Reise, auf der Flucht, im Gefängnisse; so wird man ihnen die systematische Vollendung ihrer Werke gerne erlassen. Um so größer und bewunderungswürdiger ist die unmittelbare Kraft ihres lebendigen Geistes, die Tiefe ihrer Anschauung, der

*) Vgl. unsere Abhandlung: über den Ursprung der specul. Theologie a. a. O.; über Athanasius S. 267—268. Gr. v. Nazianz S. 268—271. Basilius S. 271—272.

Reichthum ihrer Ideen, die Schärfe ihres Urtheils, sowie die Fertigkeit, Gewandtheit und unbesiegbbare Macht ihrer Dialektik, mit der sie auch die noch so fein und künstlich angelegten Argumente ihrer Gegner angriffen und nach kurzem Kampfe in ihr Nichts auflösten: und dieß Alles durch die Zuversicht, die Einfalt, den Ernst und die Kraft des Glaubens. Dabei ist endlich nicht zu übersehen, daß bei der durch das Christenthum vermittelten schlechthin neuen Anschauung, die nur ein Reflex der neuen Zeit und der neuen Welt war, auch eine neue Sprache gebildet, ein neuer Ausdruck für die göttliche Idee geschaffen werden mußte. Sind die Werke der Kirchenväter aus den kurz zuvor angedeuteten Gründen vielfach die Schöpfungen des gegenwärtigen Augenblicks, und beurkunden sie eben hiedurch eine aussergewöhnliche Kraft und Lebendigkeit des sie hervorbringenden Geistes; so wird nicht nur hiedurch der reichlichste Ersatz für den Mangel einer formellen Vollendung geleistet, sondern dieser Mangel selbst kann wiederum in andern Werken derselben Väter in einem bei weitem wenigerem Maaße gefunden werden, zu deren fleißigeren Ausarbeitung ihnen mehr Muße gestattet war. Diese Schriften tragen meistens den streng wissenschaftlichen Charakter an sich; auch ist es bei ihnen möglich, den Gesichtskreis weiter zu ziehen und das Christenthum in seinen allgemeinen Beziehungen, überhaupt in seinem universellen Charakter aufzuzeigen. Dahin gehören z. B. bei Athanasius seine zwei zur Vertheidigung des Christenthums noch vor dem Ausbruche der Arianischen Streitigkeit verfaßten Schriften, die erste advers. Gentes, die zweite de incarnatione. Die erste, wie der geistvolle Darsteller des heil. Athanasius mit Recht bemerkt, ist eine Bekämpfung des Heidenthums; die zweite eine eigentliche Begründung des Christenthums, oder ein Versuch einer wissenschaftlichen Construction des gesammten Christenthums *).

*) Möhler: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. I. Bd. S. 136.

Zwei Bemerkungen drängen sich uns hier, ehe wir weiter schreiten, unabweisbar auf. Die erste betrifft den gemeinsamen Inhalt der dogmatischen Entwicklung in dieser Zeit; die andere den charakteristischen Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation, der sich später noch weit mehr ausbildete. Was nun das Erste, den Inhalt der dogmatischen Entwicklung angeht; so ist er das schon in der Taufformel ausgesprochene Bekenntniß des Vaters, des Sohnes und des Geistes, das sich eben so in den einzelnen Schriften der Kirchenväter, als in den sich stets erweiternden Symbolen der Kirche entfaltete. Das Andere aber angehend, den Unterschied der morgen- und abendländischen Speculation; so war der Charakter der erstern überwiegend abstract-ideal, während der der zweiten als überwiegend praktisch sich erwies. Eben so war der erste mehr christologisch, der andere mehr anthropologisch. Aus dem ersten der genannten Charaktern ist es auch zu begreifen, warum im Morgenlande die christologischen Streitigkeiten so Viele in Anspruch nehmen konnten *), die für die Sache selber doch nichts zu thun vermochten.

Wir lassen uns in die Schriften der Kirchenväter dieser Periode, die für die Geschichte der Dogmatik vorzugsweise nur die Bedeutung der allmähligen Entwicklung der wissenschaftlichen Form haben, nicht näher ein, und gehen

---

*) Wie sehr auch das Volk an Allem Theil nahm, geht aus folgender Stelle hervor: „Jeder Handwerker, jeder Krämer und jeder Sklave ist Theolog. Man predigt auf den Gassen und in den Kramläden. Wünschest du eine Münze zu wechseln, so erzählt man dir, worin der Sohn sich vom Vater unterscheide; erkundigest du dich nach dem Preise einer Semmel, so antwortet man dir, daß der Sohn geringer sei als der Vater; fragst du, ob das Bad fertig sei, so erwiedert man dir, der Sohn sei aus Nichts erschaffen." Gregor Naz. Orat. 33. Jortin. Remarks on eccles. History.

zu den wenigen über, in welchen sie mehr hervorsticht. Dazu gehört in keinem Falle die, wenn sonst auch noch so wichtige Schrift des Lactantius, die libri institutionum divinarum, die man im ersten Augenblicke, nach dem bloßen Titel urtheilend, für etwas Systematisches halten könnte. Diese Institutionen sind aber, da sie nur einzelne abgerissene Betrachtungen enthalten, als: de falsa religione, de origine erroris, de falsa sapientia, de vera sapientia, de justitia, de vero cultu, de divino praemio, ohne eigentlichen innern Zusammenhang, wenn schon in Absicht auf ihren dogmatischen, besonders aber apologetischen Charakter von unschätzbarem Werthe. Mehr noch kann hieher gerechnet werden die catechesis magna (λογος κατηχητικος ὁ μεγας) des Gregor von Nyssa. Doch sind in dieser eigentlich nur die Trinität und die Sakramente abgehandelt.

Am merkwürdigsten für diese Zeit ist und bleibt im Abendlande in Beziehung auf die dogmatische Thätigkeit Augustinus *), und zwar in dreien seiner Schriften. Die erste ist das Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate. Der christliche Lehrbegriff ist in diesem Handbuche zusammengedrängt dargestellt, aber das Einzelne in ihm wegen seiner Kürze nicht umständlich entwickelt. Wichtig für uns ist daher diese Schrift als ein in der lateinischen Kirche zuerst gemachter Versuch einer methodischen Behandlung der Glaubenslehre. Die zweite, aber der erstern für unsern Zweck schon nachstehende Schrift des Augustinus ist die de doctrina christiana. Denn sie behandelt nicht eigentlich das Dogmatische der Theologie, sondern hat mehr den Charakter einer Einleitung in die heil. Schrift, oder einer Hermeneutik. Die dritte Schrift von Augustinus ist die de civitate Dei. Ein großer und umfassender Gedanke vom Reiche Gottes ist die Grundlage dieses Buches, das im hohen Style durchaus gehalten

*) Vgl. über ihn unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der specul. Theologie, a. a. O. S. 271—288.

ist. Sie kann für sein Meisterwerk gehalten werden. Vierzehn Jahre arbeitete er an ihm. Es hat 22 Bücher. Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum sollte in ihm verherrlicht werden; deßwegen wendet er sich gleich Anfangs gegen dasselbe, wie es in Rom den höchsten Gipfel seiner Nichtigkeit erreicht hat. Verflochten in dieses Buch ist die wahre Lehre von Gott, von der Schöpfung, von den Geistern, von der Kirche, die, wie sie von Ewigkeit gegründet ist, auch in alle Ewigkeit geht. Augustinus hat mehr als jeder vor ihm das Lehrgebäude unserer Kirche dargestellt, in großartigem Sinne, im kühnen Gange des Geistes, mit einer unerschöpflichen Tiefe des Gemüthes, und einem seltenen Reichthum der scharfsinnigsten Gedanken. Aber er hat dieß, das Enchiridion abgerechnet, nur je im Einzelnen, nie aber in einem zusammenhängenden Ganzen gethan. Wenn aber schon bei Origenes unschwer diesem Mangel dadurch abzuhelfen ist, daß das in den verschiedenen Schriften dieses Theologen zerstreut Liegende in das Periarchon eingefügt wird; eben so können wir den Inhalt der Augustinischen Schriften in dessen Enchiridion einreihen, durch welches er eben so im Abendlande, wie Origenes durch sein Periarchon im Morgenlande, Vater der Dogmatik geworden ist.

Dritte Periode.

Periode der Bewegung von der Analysis zur Synthesis, mit dem Vorherrschen der noch unvollendeten letztern.

Von 430 — 700.

Wenn die vorausgehende Periode eine in jedem Sinne vielbewegte war; so trägt die gegenwärtige in ihrer ersten Hälfte einen nicht viel friedlicheren Charakter an sich. Es waren insbesondere neben dem sich fortsetzenden Pelagianismus die Häresien des Monophysitismus und des Monotheletismus, welche die Zeit bewegten, aber auch ausgezeichnete Männer in der katholischen Kirche erweckten, wie Cyrillus von Alexandrien, Theodoret,

Prosper Aquitanus, Vincentius Lerinesis, Petrus Chrysologus, und insbesondere Leo Magnus.

Nachdem aber die wichtigsten Häresien durch die Kirchenlehrer niedergekämpft waren, wurde der Kirche Ruhe zu Theil, obwohl sie sich dieser nie ohne alle Störung erfreuen konnte. Diese, wenn auch nie ungetrübte Ruhe benützten Viele, um das im schweren Kampf gerettete, aber auch entwickelte christliche Bewußtsein in festen Formen auszudrücken und in Verbindung mit den kirchlichen Symbolen darzustellen. Man kann deßhalb diese Periode die symbolische nennen. Diese Thätigkeit selbst aber kann zu diesem Zwecke eine zweifache sein. Ist eine lange Reihe dogmatischer Entwicklungen an dem Geiste vorübergegangen; so sieht sich dieser von selbst gedrungen, nicht nur die allgemeine Regel auszusprechen, welche in der Entwicklung selbst als das Gesetz der Entfaltung sich erwiesen, sondern auch die Art und Weise zu bezeichnen, welche die allein richtige und sichere bei und in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit ist, die als die eine und allgemeine nur die kirchliche sein kann. In der Feststellung dieser Regel für alle Zeiten besteht die dogmatische Thätigkeit des Vincentius von Lerinum. Um nun aber das Bewußtsein des Glaubens auch aus den Schriften der Väter darzustellen, die es gerettet, bewahrt und entwickelt haben, sammelte man ihre Sentenzen und trug sie in einer gewissen systematischen Form vor. Und dieß ist die andere Weise der oben angedeuteten Thätigkeit. Die sich damit abgaben, heißen deßwegen Compilatoren oder Sentenzensammler (Compilatores, Sententiarii, auch Positivi). Unter sie gehören: 1) Gennadius Massiliensis in der Schrift: de dogmatibus ecclesiasticis, welche gleichsam ein reicheres Inhaltsverzeichniß jener Glaubenslehren ist, die in den Symbolen oder sonst von der Kirche bis zum Ende des fünften Jahrhunderts hin bestimmt worden sind, mit steter Rücksicht auf die Häresien. 2) Isidorus Hispalensis in der Schrift: Sententiarum seu de summo bono libri 3, an welcher nach

dem fleißigen Sammeln besonders noch die Anwendung Aristotelischer Dialektik hervorzuheben ist, durch welche das Ganze eine gewisse systematische Haltung erhielt. 3) Junilius Africanus: de partibus divinae legis, eine in vieler Hinsicht sehr beachtenswerthe Schrift. 4) Leontius Cyprius: loci communes theologici. 5) Vor Allem aber Johannes Damascenus in der Schrift: *Ἐκδοσις (ἐκϑεσις) ἀκριβης της ὀρϑοδοξου πιστεως*, welche unter den bisherigen Sammlungen schon deßwegen den größten dogmatischen Werth hat, weil sie, wie keine der vorhergehenden, den Schatz der ganzen kirchlichen Entwicklung bis zum achten Jahrhundert hin als Erbe dieser wichtigen und langen Zeit enthält. Wir finden in diesem Buche vorzugsweise die Aussprüche der griechischen Väter, namentlich des Gregor von Nazianz gesammelt. Diese Aussprüche sind aber in einer solchen Ordnung und in einem solchen Zusammenhange zusammengestellt, daß die ganze Schrift mehr als jede frühere den Charakter eines Systems an sich nimmt, wobei im Allgemeinen viel Schärfe des Geistes, Deutlichkeit und Klarheit herrscht. Die Eintheilung des Werkes in vier Bücher wird ihm selbst nicht zugeschrieben. Das erste enthält die Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften, sodann von den göttlichen Personen. Von hier aus wird der Uebergang auf die Lehre von der Schöpfung des Menschen gemacht, so wie von dessen Verhältniß zum Schöpfer. Das zweite Buch behandelt die Lehrstücke von der Vorsehung, von der Vorherbestimmung, von den göttlichen Rathschlüssen und vom Sündenfall. Im dritten Buch kommt vor die Lehre von Christus, die fast allein dieses Buch ausfüllt. Das vierte endlich handelt über den Glauben, die Sakramente und die Gnadenmittel.

Wir finden nicht, daß die edle Bemühung des Johannes von Damaskus in der griechischen Kirche ähnliche Bestrebungen erzeugt hätte; im Gegentheile ist sie als das Ende der dogmatischen Bewegung im Morgenlande anzusehen. Desto

mehr aber nehmen wir ein reges dogmatisches Bestreben im Abendlande wahr, wenn es auch etwas später erst hervorgetreten ist.

Nachdem jetzt die Geschichte der Dogmatik von uns über das patristische Zeitalter hinausgeführt worden ist, scheint es nothwendig, über den Einfluß der Kirchenväter auf die dogmatische Theologie noch etwas nachzutragen. Denn Manches von dem oben Ausgesprochenen könnte vielleicht den Schein hervorbringen, als schlagen wir die Thätigkeit der Kirchenväter zur Bildung der Dogmatik als Wissenschaft im Ganzen nicht hoch genug an. Dieß ist aber, wie gesagt, nur Schein, und nicht wirkliche Ansicht. Denn die Kirchenväter sind nach unserer Ueberzeugung auch die Väter der Dogmatik. Zwar bemerkt man, worauf oben schon aufmerksam gemacht worden ist, bei mehrern derselben einen gewissen Mangel an dialektischer Bewegung der Gedanken, daher denn auch ihre Schriften eine gewisse formelle Gestaltlosigkeit an sich haben. Allein dieser Mangel wird durch unendlich viele andere Vorzüge hinreichend ersetzt, abgesehen von jenen, die, wie Clemens Alexandrinus, Origenes, Augustinus und A. auch in dieser Hinsicht Großes geleistet haben. Das ist das Charakteristische der Kirchenväter: sie haben alle eine natürliche religiöse Genialität, und was sie schreiben, trägt das Gepräge eines heiligen Geistes, der als dieser von selbst zugleich ein tiefer und großer Geist ist. Ihre Schriften daher, so vereinzelt sie auch erscheinen mögen, haben unter sich den Zusammenhang dieses Geistes, welcher Zusammenhang eben darum auch großartiger ist als der irgend eines von einem scharfsinnigen Philosophen herrührenden Systemes. Denn jener Zusammenhang ist der des christlichen Geistes selbst. Der christliche Geist ist aber nur Einer, und Einheit das Siegel des Systems. Die einzelnen Gedanken der Kirchenväter schlagen durch ihre oft breiten Schriften wie Blitze hindurch, und erleuchten das noch Dunkle und Unklare des Einzelnen in

ihnen. Ueberhaupt aber ist der ausgezeichnete Charakter der Kirchenväter eine heilige Begeisterung für Christus und seine Kirche, die aus der lebendigen Verbindung mit beiden stammt. Ihre stets unaufhörliche Uebung im Christenthume, ihre erworbene praktische Tüchtigkeit, so wie ihr eifriges Streben für die Reinerhaltung der göttlichen Lehre, gab ihnen eine gewisse geistige Fertigkeit, einen theologischen Tact, der sie in der christlichen Erkenntniß weiter brachte, als es jetzt durch viele Bücher nicht geschieht. Sie kannten das Christenthum aus eigener Lebenserfahrung; wir lernen es oft nur aus gelehrten Arbeiten kennen. Die Theologie war also bei den Kirchenvätern etwas Lebendiges und aus dem unmittelbaren Leben selbst war ihnen eine klare Ansicht von den göttlichen Dingen zu Theil geworden. Daß sie das Erkannte nicht immer zugleich auch in formeller Vollendung darstellten, daran trägt ihre bewegte Zeit die Schuld, die ihnen zur Auffindung und Ausbildung der Formen keine Ruhe gönnte. Später war dieß eher möglich. Und doch sind alle die folgenden Lehrer keine Kirchenväter geworden. Aber auch die wissenschaftliche Behandlung der Theologie und der Dogmatik im Besondern wäre in späterer Zeit nicht möglich gewesen, hätten nicht zuvor die Kirchenväter das christliche Bewußtsein nach allen Seiten hin entwickelt, die angemessensten Ausdrücke für dieses Bewußtsein gefunden, in Einheit mit der Kirche in Symbolen es festgehalten und der Nachwelt als etwas Bleibendes überliefert, hätten sie nicht die falsche Philosophie vernichtet, die wahre aber mit dem Christenthume ausgesöhnt. Vom Geist und Leben der Kirchenväter zehrte die Nachwelt, und schon daraus muß begreiflich sein, wie tief ihr Geist und wie reich ihr Leben gewesen sei. Sie haben die Dogmen im Einzelnen ausgebildet; die Spätern haben sie zu einem Ganzen geordnet. Sie haben die dialektische Thätigkeit durch Analysis und Synthesis in Ausübung gebracht; die Spätern haben die Resultate dieser großartigen Dialektik durch die systemati-

sirende Function in ein System gebracht. Jene, durch die Väter vor sich gegangene Entwicklung wird einem geistigen Zeugen gleichgehalten, und darum werden sie Väter genannt, Väter des geistigen Bewußtseins und Lebens in der Kirche.

Hier als am Ende des symbolischen Zeitalters mag es nicht als befremdend erscheinen, einige Bemerkungen über den symbolischen Ausdruck mitgetheilt zu finden; aber nur über den Ausdruck, denn über das Symbol selbst ist hinlänglich schon in der Einleitung zur Dogmatik gehandelt worden. So fest und in sich unwandelbar der Geist der Kirche auch ist, so wird er doch mit Rücksicht auf die herrschenden Irrthümer der Zeit suchen müssen, der ewigen Wahrheit, um sie geltend zu machen, jenen Ausdruck zu verleihen, der am meisten geeignet ist, den göttlichen Sinn zu bezeichnen, und in dieser Bezeichnung gegen Entstellung und Fälschung zu sichern. Der christliche Geist steht aber zum Symbol, das er aus sich gibt, nicht blos in dem Verhältniß, daß er es gibt, sondern auch in dem, daß er es belebt, während er es aber belebt, dennoch von keiner Formel und von keinem Buchstaben abhängig ist, weil er selbst stets mehr ist, als sein blos formeller Asudruck, in welchem er sich nicht so verfestet, daß er nicht im Stande wäre, neue Formeln aus sich herauszutreiben, durch welche die alten nicht veralten, sondern nur in ein neues helleres Licht gesetzt werden, indem sie selbst sich verjüngen: dicunt nove, non dicunt nova, d. h. sie sagen das ewig Alte auf ewig neue Weise; nur der Wortlaut ist in der spätern Erklärung verschieden, keineswegs aber der ewig unveränderliche Gedanke, der in den synoninem Ausdrücken nichts anders will, als daß der Geist nicht untergehe im Buchstaben, und die lebendige Wahrheit sich nicht verfeste im todten Worte. Der rechte Lehrer und der allein wahre Meister ist daher der ewig alte und ewig junge Geist der Kirche, in dem die Wahrheit als eine lebendige wohnt und als eine volle und ganze.

II. Zeitraum.
Das Mittelalter.
Das Zeitalter der Scholastik und Mystik.
Von 700 bis 1450.

Nachdem durch die Macht des Christenthums das Heidenthum besiegt, und der Mittelpunkt der alten Welt, Rom, die große Babel, die mit dem Lustwein der Unzucht alle Völker getränkt hatte, nach alter Weissagung gefallen war*), floh, weil ein neuer Feind des christlichen Namens im Oriente aufstand, und den größten Theil desselben in seinen Irrthum hineinriß, die durch ihn gedrängte Kirche, um gleichfalls eine Weissagung zu erfüllen, in das Abendland, um hier, und insbesondere unter den germannischen Völkern, eine eigene, von fremden Principien nicht gestörte christliche Lebensentwicklung zu beginnen**).

Obschon aber in diesen Theilen der Erde eine schlechthin neue Entwicklung vor sich zu gehen vermochte, konnte dennoch diese in Absicht auf die geistige Thätigkeit, durch welche sie überall bedingt ist, nicht verschieden von der frühern sein. Diese Thätigkeit ist aber die dialektische, welche selbst wieder besteht aus der analytischen und synthetischen. Und in der That ist die dogmatische Bewegung des Mittelalters so recht ein starkes, kräftiges Ineinanderwirken des Analytischen und Synthetischen, um ein System zu gründen, das an innerer Gediegenheit, an Consequenz und Festigkeit dem Größten sich gleichstelle, was Menschen unter höherem Beistand bisher erzweckt und ausgeführt haben.

Wie die abendländische Litteratur ihren Anfang genommen habe, allmälig erstarkt und zum männlichen Alter heran-

*) Offenb. 14, 8.

**) Offenb. 12, 1—6. 13—17. *Et mulier fugit in Solitudinem* h. e. Deus transtulit Ecclesiam suam in Germaniam et partes Occidentales, quae metaphorice dicitur solitudo. *B. Holzhauser:* Commentar in Apocalypsim p. 458. cfr. p. 457 ed. Bamberg. 1784.

gereift sei, kann an diesem Orte nicht in Untersuchung kommen*). Denn uns liegt blos ob, dem Zuge der dialektischen Bewegung auf dem dogmatischen Boden nachzugehen. Für diese Bewegung aber lassen sich, wie im ersten Zeitraum wiederum drei Perioden bestimmen, und zwar

1. Vom siebenten bis zum neunten Jahrhundert (Joh. Scotus Erigena).

2. Von Joh. Scotus Erigena bis Anselm von Canterbury 1100.

3. Von Anselm bis 1450.

Die in diesen drei Perioden vor sich gehende dogmatische Thätigkeit ist aber, wenn auch nur kurz, etwas näher zu bestimmen. Wenn die wissenschaftliche Bewegung im ersten Zeitraume vielleicht schon aus dem Grunde eine überwiegend analytische war, weil die griechische Bildung viel Einfluß auf die dort vor sich gegangene Entwicklung ausgeübt, der griechische Geist aber vorzugsweise ein analytischer war; so ist dagegen der Geist des germanischen Mittelalter vorzugsweise ein synthetischer. Es bestimmen sich daher auch die Perioden des zweiten Zeitraums vorzugsweise nach dem Fortgang der Synthesis in ihm. Und zwar stellt die erste Periode die Synthesis dar, wie sie ist in ihrer ruhigen Selbstvorbereitung, die zweite, wie sie ist in ihrem wirklichen Hervortreten, die dritte endlich, wie sie ist in ihrer weiteren Entwicklung.

Je energischer sich aber in diesem Zeitraume das synthetische Princip bei allem unverkümmerten Streben und Sichbewegen des analytischen, überall hervorthut, und je strenger eben hiedurch der formelle Zusammenhang der mittelalterlichen Dogmatik wird; desto mehr sehen wir uns gedrungen,

---

*) Vgl. darüber unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der abendländischen Litteratur und ihren Fortgang rc. mitgetheilt im ersten Bande der Schrift: Joh. Scot. Erigena. S. 41—101. und die andere: Ueber den Ursprung der spekulativen Theologie a. a. O. S. 291—298.

diesen Zusammenhang durch Perioden, die mehr der Dogmengeschichte gelten, für dießmal nicht zu unterbrechen, sondern die Entwicklung so zu nehmen, wie sie eine an und für sich stetige ist.

Man wird über Scholastik und Mystik, wie beide im Mittelalter sich entwickelten, so lange keine richtige Ansicht vorzubringen im Stande sein, als man beide nicht im lebendigen Zusammenhange mit der ganzen Entwicklung der frühern Kirche einerseits, und mit den Resultaten der Forschungen des Plato und Aristoteles, dieser beiden Grundsäulen der alten Philosophie, anderseits sich vorstellt und zur Anschauung bringt.

Was die Scholastik nun näher angeht, so wird ihr Wesen weder daraus abzuleiten sein, daß man sich an das Wort Scholasticus hält, was sowohl einen an den vor Karl d. Gr. gestifteten Chathedral- und Klosterschulen angestellten Lehrer, als auch einen Schüler, der jene Anstalten besuchte, bedeutet, noch aus dem Stoff der Lehre, die vorgetragen wurde, noch endlich aus der Form derselben, sondern aus dem, was die Eigenthümlichkeit des Geistes ausmacht, den wir den scholastischen nennen, woraus dann das Uebrige von selbst abgeleitet werden kann.

Das eigenthümliche Wesen der scholastischen Theologie liegt aber in der engen Verbindung der Philosophie mit der Kirchenlehre*). Dadurch könnte es scheinen, als ob die frühere Behauptung, daß die Dogmatik sich nicht mit der Philosophie zu befassen brauche, wenigstens für die große mittelalterliche Periode zurückgenommen sei. Es verhält sich aber in der That nicht so, wenn wir der ganzen an sich höchst großartigen Erscheinung näher nachgehen. Zwar ist die Platonische und Aristotelische Philosophie nach ihrem

---

*) Vgl. unsere Abhandlung: Die Scholastik und Mystik des Mittelalters, mitgetheilt im ersten Bande unserer Schrift: Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 366—482, insbesondere S. 416 ff.

wirkichen Inhalte in allem Ernste und nicht ohne viele Liebe gewürdiget worden; aber weder die eine noch die andere ist deßwegen maßgebend für den eigentlich christlichen Beweis geworden, in dem Sinne nämlich, als ob durch sie irgend eine endliche Entscheidung herbei geführt worden wäre, und noch weniger in dem andern, als ob das Göttliche durch das Menschliche bestimmt worden sei. Je mehr aber mit ihnen allenthalben Ernst gemacht worden, desto weniger ist anzunehmen, als seien sie nur aufgenommen, um einen absolut negativen Beweis führen zu helfen, oder gar als Reprasentanten des Heidenthums lächerlich gemacht zu werden. Die Scholastik wird daher so lange etwas Räthselhaftes bleiben, bis der tiefere Gedanke derselben entdeckt und der entdeckte ausgesprochen ist. In dieser Hinsicht haben wir schon oben im Eingange zu dieser Periode auf die Nothwendigkeit hingewiesen, die Scholastik in innerer Verbindung nicht nur mit der ältern Kirchenlehre, sondern auch mit der alten Philosophie, und zwar mit der letztern vermittelst der erstern zu bringen. Zwar hatte das Christenthum den Sieg über die alte Philosophie davon getragen; damit war aber dasjenige nicht in den Hintergrund gestellt, was in jener Philosophie relativ Wahres und Gutes enthalten war. In dieser Hinsicht nahm das Christenthum im Mittelalter die in der alten Welt höher stehende Philosophie als Repräsentantin der menschlichen Intelligenz, wie diese, sich selbst überlassen, in ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit fort und fort wirkt; als Repräsentanten der Philosophie selbst aber sah es die zwei höchsten und edelsten Gestalten des denkenden Heidenthums, Plato und Aristoteles an*). Wie daher die Intelligenz durch die Philosophie, so war die Philosophie durch diese beiden Männer repräsentirt, und in dieser Repräsentation gewürdiget.

---

*) Vgl. unsere Abhandlung über die Scholastik und Mystik des Mittelalters. a. a. O. S. 371—388. 430 ff. 443—446.

Darin aber erweist sich die Wahrheit als die katholische, d. h. als allgemeine, daß sie jede Natur versteht und beherrscht, und daher auch Alles, was sie als Ausfluß der intelligenten und wollenden Natur vorfindet, mit als Moment in ihren großen Beweis aufnimmt, so daß sie hiebei eben so weit entfernt von absoluter Verwerfung als von absoluter Erhebung ist, eine Art und eine Weise, die wohl außerhalb der katholischen Kirche, aber nie innerhalb derselben Statt gefunden hat, weil sie von jeher in rechter Erkenntniß auch das heilige Maaß für alle Erscheinungen festgehalten und in Anwendung gebracht hat. Die Stellung aber, die Plato und Aristoteles in jenem Beweise einnahmen, war die der Zeugen, die auf das gewissenhafteste abgehört wurden, um aus ihrem Munde die Philosophie, in dieser aber die Vernunft zu vernehmen. Erst wenn so nicht nur Offenbarung, Tradition und Bibel, sondern auch Vernunft und Philosophie abgehört waren, erfolgte der entscheidende Syllogismus, der in dieser Weise zu seinen Prämissen alle göttliche und menschliche Wahrheit hatte. Beide aber, göttliche und menschliche Wahrheit standen in dem Verhältnisse zu einander, daß die göttliche die Grundlage der menschlichen, der Glaube folglich auch die Basis des wissenschaftlichen Erkennens blieb. So wichtig daher auch in dieser Zeit der Drang des Wissens war, so sehr sich der Geist bei seiner Speculation auf alle Höhe und in alle Tiefe wagte, so kühn und zuversichtlich er sich hineinversetzte in die Welt der Natur und in die Welt des Geistes, so scharfsinnig und originell die Untersuchung, so groß die Fertigkeit und Stärke der Dialektik sich auch erwies; der Sinn blieb doch immer demüthig, und das innere Auge in frommer Andacht hinaufgerichtet zu der Region des höhern Lichtes, das im Evangelium der Menschheit leuchtete, in dem wir erst das wahre Licht anschauen, und durch welches unser Erkennen erst zum allverklärenden Wissen sich erhebt, welches, wenn es in eben so demüthige Ausübung kommt, das ewige und unsterbliche

Leben als das in Gott verklärte zu seiner Folge hat. Und dieß war überhaupt der große und mächtige Zug, den wir im Mittelalter wahrnehmen, der Zug des ganzen Menschen zur Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, so wie zum Leben in ihm und seinem ewigen Reiche, das er nur zu diesem Ziel und Ende geoffenbart und in die Endlichkeit hinein verflochten hat.

Aus dem Ganzen aber geht hervor, wie es in der Scholastik erkannt worden sei, daß in dem Christenthume die große Synthese, oder die Weltsynthesis liege, die als solche auch alle analytische Bewegung, wenn sie nur eine wahre ist, in sich aufnimmt, durch die Aufnahme aber zugleich befriediget. Denn wenn die von Gott ausgehende Synthesis das Höhere in absteigender Bewegung in das Niedrigere einbildet; so strebt in der Gegenbewegung durch Analysis das Niedere in das Höhere hinauf, um sich in das Göttliche einzubilden, und dadurch mit demselben auszusöhnen und zu einigen *).

Nun erst wird auch der Syllogismus recht verstanden werden können, wie ihn die Scholastik aufgestellt hat, und wie Aristoteles nur äußerlich zu dem Ganzen Veranlassung gegeben, wenn auch der Sinn seiner Philosophie vollkommen verstanden und gewürdigt war. Denn der Syllogismus war nur die großartige Form, in welcher sich jene universelle Synthese des Christenthums, in Verbindung mit der Analyse bethätigte, um so die christliche Wahrheit als die absolute zu erweisen. So ist der im Syllogismus sich vollendende Beweis ein solcher, der in seinen Prämissen mit dem Anfange des menschlichen Geschlechtes beginnt, mit Christus aber in den Schluß übergeht, in welchen hinein er zugleich Alles zieht, was Christi ist, folglich zu seinem

*) Vgl. unsere Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 411—446.

Reiche gehört. Obschon daher in sich dem Wesen und der Idee nach vollendet, vollendet er sich dennoch in jeder Zeit aufs Neue wieder, weil die Entwicklung in der Kirche, die der Leib und die Erfüllung Christi ist, unaufhörlich fortschreitet, mit ihr aber auch zugleich die Wissenschaft, als der Reflex des Lebens.

Wir können die wissenschaftlichen Lehrgebäude der Theologie des Mittelalters mit nichts besser vergleichen, als mit den herrlichen gothischen Domen, die in dieser Zeit gebaut worden sind. Denn wie an diesen, auf festem und unerschütterlichem, von der Kirche geweihtem Grunde errichtet, und von starken Pfeilern getragen, in sinn- und kunstreicher Weise Alles nach oben steigt, bald um kühne Bogen und Wölbungen zu bilden, bald um in den höchsten Zinnen und Spitzen zu enden; eben so strebt in dem theologischen Systeme des Mittelalters, auf gleich festem Grunde errichtet, und von gleich festen Pfeilern getragen, im Terminus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Distinctionen und Conclusionen, in Quästionen, Decisionen und Responsionen, in Partitionen, Sectionen und Artikeln der Geist zur göttlichen Höhe hinauf, um so wissenschaftlich dasselbe Gebäude zu errichten, das der Werkmeister auf symbolische Weise mit Steinen zu gleicher Verherrlichung Gottes aufgeführt. Auch darin kommen sich die beiden Gebäude gleich, daß der tiefsinnige Dombau in seinen Außen- und Nebenwerken eben so die Welt des Heidenthums in mythologischen Personen und Gestalten an sich aufzeigt, wie das gleich tiefsinnige Lehrgebäude die heidnische Philosophie in ihren höchsten Repräsentanten als Mitzeugen für die göttliche Wahrheit des Christenthums in den großen Syllogismus mit aufnimmt.

Je weniger die Geschichte der Dogmatik mit demjenigen sich zu befassen hat, was der Dogmengeschichte angehört; desto gewisser wird auch an dem gegenwärtigen Orte keine Auseinandersetzung des großen mittelalterlichen Streites über Realis-

mus und Nominalismus erwartet werden *). Wenn wir daher dennoch auf diesen Punkt zu sprechen kommen, kann es nur unter der Voraussetzung geschehen, daß darin ein Moment auch für unsre gegenwärtige Frage liege, welches in jedem Falle allerdings nur ein formelles sein wird. Dieses aber besteht in der Rückwirkung, welche eine so lange, vertraute und ernste Beschäftigung mit dem Wesen und der Bedeutung der Idee, um was es sich in jenem Streite vorzugsweise handelte, auf die formelle Darstellung alles dessen haben mußte, was entweder selbst unmittelbar göttliche Idee war, oder mit dieser zusammenhing: und wer möchte irgend ein von der Scholastik Behandeltes nennen, bei dem weder das Eine noch das Andere der Fall gewesen wäre? So in den Mittelpunkt der Idee versetzt, hatte sich der Geist in das Centrum des wissenschaftlichen Erkennens und Schaffens selbst hineinbegeben, und es war ihm unmittelbar in der göttlichen Idee dasjenige zur Betrachtung und Behandlung dargeboten, was nicht nur Individuelles und Allgemeines, sondern auch Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges mit einander verbindet. Darum schlägt auch die Idee, von den Scholastikern, wie in ihrem Wesen, so in ihrem ganzen Umfange begriffen und behandelt, ihre Wurzeln in alle möglichen Erdreiche, und vereinigt durch das aus diesen hervorsprossende höhere Erkennen und Leben aller Zeit- und Raumgebiete.

Bisher ist die Richtung im Allgemeinen angegeben worden, welche die Scholastiker bei ihren theologischen Arbeiten verfolgten. Daß sie für die Ausbildung der Theologie im Allgemeinen und der Dogmatik im Besondern sehr Bedeutendes gethan haben, mag schon aus dem hervorgehen, was

*) Ueber diesen Streit und seine eigentliche Lösung vgl. unsere Philosophie des Christenthums. 1. Bd. S. 248—265. 575 bis 581. 601—605. 628—632. 821—850. 898—908. und die Abhandlung: Ueber die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 455—463.

bisher über sie bemerkt worden ist. Die Principien des menschlichen Erkennens und die Grundgesetze des logischen Denkens wurden erforscht und nach ihrer Erforschung in weiten Kreisen bekannt gemacht. Ueberhaupt hatte das scholastische Studium den Werth und den Nutzen der alten Philosophie selbst, abgesehen von den theologischen Thätigkeiten im engern Sinne des Wortes, so wie von ihren in jeder Hinsicht großen Resultaten. Der Umgang mit Aristoteles insbesondere mußte von großem Nutzen für das logische und dialektische Denken sein, das von nun an in stete Uebung gesetzt war. Darum bemerken wir an den Scholastikern eine ungemeine Gewandtheit darin, Vorstellungen in ihre Grundideen aufzulösen, die Begriffe von einander zu scheiden, ihr gegenseitiges Verhältniß zu bezeichnen, die Masse der Begriffe und Ideen dialektisch zu verarbeiten, Principien zu bestimmen und aus diesen Sätze abzuleiten, für eine Summe von Wahrheiten oder für Wahrheiten im Einzelnen, überhaupt für alles das, was in Untersuchung kommt, innere Theilungsgründe aufzufinden, aus Definitionen und Declarationen Folgerungen zu entwickeln, scheinbare Widersprüche aufzulösen, die verschiedensten Ansichten scharf zu fassen und zu würdigen, für jede Frage eine passende Antwort zu finden, und keinem Zweifel Herrschaft zu lassen. Darin liegt die Bedeutung der in der Methode herrschenden F r a g e: quæstio. Die innere Sicherheit tritt überall hervor mit der kühnen Frage, auf welche die Antwort niemals fehlt. Bei allen ihren Untersuchungen, waren sie von der Idee der wissenschaftlichen Einheit geleitet. Aus dieser Idee ging ihre genaue Schematisirung der Gegenstände der Theologie und die methodische Behandlung der ganzen dogmatischen Disciplin, sowohl als der besondern Zweige derselben hervor. Von nicht geringerer Bedeutung ist ihr Verdienst um die Ausbildung einiger einzelnen Dogmen, worüber in Beziehung auf sie zu sagen ist, was oben schon von den Kirchenvätern gesagt worden. Alle Scholastiker sammt ihren vielen Schriften hier aufzuführen,

ist nicht am Orte; wir halten uns nur an die wichtigsten. Diese sind: Johannes Scotus Erigena: Schriften: de divisione naturæ; de prædestinatione; commentar. in Dionys. Areopag. libr. Anselm von Canterbury: Schriften: Monologium seu Soliloquium; Proslogium (beide über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaft); liber apologeticus contra Gaunilonem (libellus pro insipiente); liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi; de processione spiritus sancti; dialogus de casu diaboli; Cur Deus homo? mehrere andere dogmatische und ascetische Schriften. — Hildebert von Mans: Tractatus de theologia; Hugo von S. Victor (Alter Augustinus): De sacramentis; Commentar zu Dionys. Areogapita. Abälard: Introductio ad theologiam; theologia christiana; epitome theolog. christianæ; Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV (Magister Sententiarum). Alanus von Rüssel (Doctor universalis): De articulis fidei libri 5. Petrus von Poitiers: Libri V Sententiarum. Alexander von Hales: Summa universæ theologiæ sive Commentarius in IV libros sententiarum (Doctor irrefragabilis, auch Fons vitæ genannt). Albertus Magnus: Compendium theologiæ veritatis; Commentarius in libr. IV Sentent. Petri Lombardi; Summa theologiæ. Thomas von Aquin (Doctor angelicus): Commentar. in libr. IV. Lombardi; Compendium theologiæ; Summa totius theologiæ; de veritate catholicæ fidei contra gentiles. Heinrich von Gent (Doctor solemnis) Summa theologiæ. Richard von Mittleton — media villa (Doctor solidus): Commentar. in Magistri Senten. Aegidius von Colonna (Doctor fundatissimus) Commentar. in Magistri Senten.; Compendium theologiæ. Joh. Duns Scotus (Doctor subtilis): Commentarius in 4 libros Sententiarum P. Lombardi; quæstiones quodlibetales. Raimundus Lullus (Doctor illuminatus et magnus inventor artis universalis): Commentar. in Petr. Lombardi Sentent. Franz von Maye-

rone (magister acutus abstractionum): Comment. in Lombardi Sentent.; quæstiones quodlibetales. Natalis Hervänus: Comment. in Magistri Sentent.; Quæstiones quodlibetales. Wilhelm Durand (Doctor resolutissimus): Comment. in Petr. Lomb. Sentent. Wilhelm Occam (Doctor invincibilis): Commentar. in Lombardi Sentent.; Quodlibeta. Thomas von Straßburg: Comment. in Magistri Sentent. Peter von Ailly (Aquila Franciæ): Comment. in Magistri Sentent. Raimund von Sabunde: Theologia naturalis.

Neben der Scholastik ging im Mittelalter, mit ihr gleichen Schritt haltend, die Mystik einher. Als die wahre Wurzel derselben erkennen wir die contemplative Gnosis des heiligen Johannes, an der sie, wie ihren Werth so ihre Richterin hat *). Das Wesen aller Mystik ist die Gemeinschaft mit Gott, Vereinigung des ganzen und vollen Menschen mit seinem Schöpfer, welche, als eine vollzogene, zugleich etwas in gewöhnlicher Weise Unaussprechbares ist. Dieselbe Höhe, welche die Scholastiker durch die speculative Vernunft und den logischen Verstand erstieg, erstieg die Mystik durch das schauende Gemüth und im lebendigen heiligen Gefühle, in welchem jene über das Endliche hinausliegende Vereinigung des Geistes mit Gott besonders gefeiert wird. Denn es ist das Endliche, das durch seine sinnverwirrende Vielheit jene Einheit stört, die für den Geist auch Einfachheit ist, welch letztere die Mystik mit der erstern deßwegen erstrebte, weil sie ein Zeichen und ein Ausdruck derselben ist.

Es gibt nach der Lehre der Mystik mehrere Stufen zur höhern Erkenntniß, und sie alle soll der Mensch als von Gott selbst eröffnete Wege gehen. Der niederste Weg ist der, welcher durch Sinnesanschauungen vermittelt ist; höher steht der, dessen Licht die menschliche Vernunft ist, und welcher von

*) Ausführlicheres in unserer Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters a. a. O. S. 163—481.

der Philosophie gelehrt wird. Am höchsten aber ist der Weg der Erleuchtung durch Religion, derjenigen Religion, welche ihr Erkenntnißprincip aus der göttlichen Offenbarung nimmt. Denn während durch die Sinnesanschauung Gottes Allmacht, Weisheit und Güte im Spiegel der Natur, durch das philosophische Erkennen aber Gottes geistiges Wesen und Vollkommenheit im Spiegel der Vernunft erkannt wird, wird durch Offenbarung dem Menschen eine höhere Erkenntniß durch göttliche Erleuchtung zu Theil. Aber auch hier sind wiederum zwei Wege eröffnet, von welchen den erstern die Scholastik, den anderen die Mystik geht. Denn wenn die Scholastik in ihrer Erkenntnißvermittlung noch zurücksieht auf die Manifestation Gottes in der Natur und im Geiste, folglich bildlich, speculativ erkennt (tanquam in speculo); so erhebt sich in der Mystik der Geist über alles Bildliche durch unmittelbare Anschauung zur Gottheit und zur unaussprechlichen Vereinigung mit ihm.

In jenem innern Zusammenhange des Geistes des Mittelalters liegt es, daß, um die Scholastik zu erklären, man zu nichts seine Zuflucht nehmen kann, als zur Mystik, ihrer Zwillingsschwester; eben so findet aber auch die Mystik ihre Erklärung nur in der Scholastik. Nur der Mystiker konnte den Scholastiker auf die Höhe seiner Speculation begleiten; eben so war aber auch der Mystiker mit seinen Gefühlsanschauungen nur dem Scholastiker begreiflich. Die Mystik war die Scholastik des Gefühls, und die Scholastik die Mystik der speculirenden Vernunft. Aus demselben Grunde war der Scholastiker Hugo von S. Victor auch Mystiker, und der Mystiker Richard von S. Victor auch Scholastiker. Albertus Magnus commentirte als Scholastiker eben so den Dionysius Areopagita, wie Bonaventura als Mystiker die Sentenzen des Lombarden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das Wesentliche der Mystik gehen wir zu den vorzüglichsten Mystikern

des Mittelalters über. Sie sind nach Dionysius Areopagita *), der sich durch die ganze Periode hindurchzieht, und dessen mystische Schriften die mystica theologia, das Buch de divinis nominibus, die zwei andern de cœlesti und de ecclesiastica hierarchia sind, folgende: Zuerst im Morgenlande, Maximus Confessor † 662: Dessen opera, græce et latine, herausgegeben von Combesis. Paris 1675. Darunter: Centuriæ 5 capitum theologicorum; Mystagogia et definitiones. Sententiarum centuriæ 4. de caritate; Scholia in Dionysium Areopagitam. Sodann viel später im Abendlande: Rupert von Deutz: Opera. Paris 1638. Joh. Scotus Erigena, der in allen seinen Schriften eben so Mystiker als Scholastiker war, den Dionysius Areopagita ins Lateinische übersetzte und sich sonst auf ihn wie auf Maximus Confessor erklärend bezog. Bernhard von Clairvaux (Doctor mellifluus): De consideratione (ad Eugenium Papam); de conversione; de diligendo Deo; de gratia et libero arbitrio; Wilhelm, Abt des Klosters St. Theodorich, Schüler und Freund des heil. Bernhard: Orationes sive meditationes; libellus de Amore. Guericus, gleichfalls Schüler und Freund des heil. Bernhard, Abt des Klosters Igny: Sermones. Richard von S. Victor: de trinitate libri VI; die eigentlich mystischen Schriften Richards aber sind: von der Vorbereitung zur Contemplation; von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten; von dem Zustande des innern Menschen und der geistigen Uebung; von den Stufen der Liebe. Bonaventura (Doctor Seraphicus): Itinerarium mentis ad Deum; Breviloquium; Opus contemplationis; Mystica theologia; commentarius in 4 libros Sententiarum **). Joh.

---

*) Vgl. unsere Abhandlung: Ueber den Ursprung der speculat. Theologie a. a. O S 288—291.

**) Wie leichtsinnig und kläglich über große Theologen des Mittelalters oftmals verhandelt wird, welche Mühe man auf sich nimmt,

Tauler (Theologus Sublimis): Nachfolgung des armen Lebens Jesu; Medulla animæ; Predigten. Gerson (Doctor christianissimus): de mystica theologia practica; Considerationes de mystica theologia speculativa; de consolatione theologiæ. Ruysbroek (Doctor ecstaticus): de ornatu spiritualium nuptiarum; de quatuor subtilibus tentationibus; Samuel, sive de alta contempletione, apologia de unione dilecti cum dilecto. Thomas von Kempis: De imitatione Christ; Sermones.

Man würde sich sehr irren, wenn man glauben wollte, das Mittelalter sei in seinen dogmatischen Entwicklungen ohne

---

zu ihrem Verständniß zu gelangen, davon hat der Polyhistor Krug in Leipzig in der neuesten Zeit ein eben so merkwürdiges als trauriges Beispiel gegeben. In seinem Allg. Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften spricht er Bd. I. S. 382. 383 von dem heil. Bonaventura, und weist hiebei auf Feßlers Schrift: „Bonaventuras mystische Nächte" als auf eine Monographie über Bonaventura hin, in der wir uns über diesen großen Mystiker zu orientiren hätten Wie muß man aber staunen, wenn man in Feßlers Schrift liest, Bonaventura, mit Olympia, der Tochter des Corsischen Grafen Salicetti nach längerm Brautstande verheirathet, habe unter Paoli (der noch in der französischen Revolution gewirkt hat und erst 1807 gestorben ist) für die Befreiung Corsica's als Krieger gekämpft, eine Stelle als Staatsrath und Syndicatore erhalten, und später auf der Insel Marino sein Leben geendet. Der heil. Bonaventura aber war weder versprochen noch verheirathet, er war kein Soldat, kein Staatsrath und kein Syndicatore, sondern ein Theologe, der Doctor Seraphicus, ein Franciscaner, Cardinal und Bischof von Albano; er lebte nicht zur Zeit des Aufstandes unter Paoli, nicht gegen das Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts, sondern schon im 13. Jahrhundert; mit Einem Worte, Person, Ort und Zeit sind total verschieden; auch ist Feßlers Bonaventura nur eine erdichtete Person, und das ganze Buch nichts Anderes als ein Roman! — Wer sollte nicht auch hier Ursache haben, Herrn Krugs bekannte Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Tiefe, Wissenschaftlichkeit, historische Treue und Gewissenhaftigkeit recht sehr zu bewundern ?!!!

vielfache Störung geblieben. Denn nicht nur hatte es länger mit Juden und Muhamedanern, sondern fortwährend auch und insbesondere mit Häretikern zu kämpfen. Zwar haben die Secten, die zu dieser Zeit als neue entstanden, an sich wenig Bedeutung; um so mehr aber die alten, schon vorhandenen, die sich nicht nur durch das ganze Mittelalter hindurchgezogen, sondern selbst bis auf uns herab in ihren Lehrsätzen vielfach erhalten haben. Zu diesen Häresien gehören nicht etwa blos der Gnosticismus und Arianismus, sondern auch und insbesondere der Sabellianismus und Manichäismus. Die Secten, durch welche diese Häresien im Mittelalter sich fortgepflanzt haben, sind: die Paulicianer, Priscillianisten, Bogomilen, Petrobrusianer, Henricianer, Pateriner, Katharer, Albigenser, Waldenser, Apostoler, Begharden, Lollharden, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die weissen Brüder, die Homines Intelligentiä, die mährischen und böhmischen Brüder *). Was diese Secten im sich selber nicht klaren Sinne festhielten, wurde von wissenschaftlich Höhergestellten entwickelt und erklärt. Diejenigen Männer, welche dieser undankbaren und unverdienstlichen Arbeit sich unterzogen haben, sind: Abülard [seine Lehre ist pantheistischer Sabellianismus]**) Amalrich von Chartres mit seiner Secte, David von Dinanto, Meister Eckart, der Verfasser der teutschen Theologie, Wykleff und Huß ***). Die Grundsätze, welche von diesen Männern vorgetragen wurden, schlossen, was schon aus ihrem eigentlichen Ursprunge sich erklären läßt, eine schlechthin falsche, größten-

*) Ihre Lehrsätze haben wir dargestellt im I. Bd. unserer Philosophie des Christenthums S. 510—515.

**) Unsere Philosophie des Christenthums S. 609—615.

***) Die Systeme der hier Genannten ihrem Inhalte nach gezeichnet in unserer Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 633—684.

theils, ja in der Regel nur pantheistische Lehren über Gott, den Logos, die Welt, den Menschen, die Freiheit, an deren Stelle die durchgängige Nothwendigkeit trat, und die Sünde in einer Weise in sich ein, wie sie sich mit den Quellen, woraus sie zunächst geflossen, ohne Mühe auf ihre erste und unmittelbare Quelle zurückleiten lassen, welche das größtentheils nur aus heidnischen Principien aufgebaute System des Juden Philo ist.

Je größer aber der Widerspruch war, der in diesen der christlichen Wahrheit absolut entgegengesetzten Principien lag; desto eifriger und kräftiger mußten die Theologen der katholischen Kirche sich aufmachen, die angegriffene Wahrheit zu vertheidigen. Und in dieser Hinsicht liegen manche Werke aus jener Zeit vor uns, die durch dialektische Tüchtigkeit, durch Tiefe und Gründlichkeit auf das Vortheilhafteste sich auszeichnen.

Damit sind wir am Schlusse des zweiten und bei dem Beginne des dritten Zeitalters angekommen.

III. Zeitraum.

Die neuere Zeit.

Von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Gegenwart.

Der Zeitraum, in welchen wir hiemit eintreten, ist aus manchen Gründen schwer zu bestimmen. Als Hauptgrund dieser Schwierigkeit wird aber hervorzuheben sein, daß sich in ihm vorzugsweise zwei Thätigkeiten mit einander um die Herrschaft streiten, die um so weniger ein gemeinheitliches Streben zu erzielen vermögen, je mehr die eine der Widerspruch der andern ist. Das Mittelalter strebte sich nach allen jenen Seiten und Richtungen zu vollenden, die ihm wesentlich waren. Zu dem Wesentlichen des Mittelalters aber gehörte vor Allem die auf der principiellen Einheit des christlichen Geistes ruhende Synthese, die nicht nur in der Wissenschaft, sondern überhaupt in Allem sichtbar ist, was zu den ächten Werken des Mittelalters gehört. Die in der hei-

ligen Wissenschaft seiende oder herrschende Synthese konnte einzig nur die Aufgabe haben, die aus der ihr stets zur Seite gehenden Analysis stammende Form noch zu bewältigen, um sofort der systematisirenden Thätigkeit die Herrschaft abzutreten. Denn so sehr auch die mittelalterliche Form der Quästion, Distinction und Responsion aus der Natur der Sache hervorgegangen war, und so gewiß sie ein wahres Bedürfniß befriedigte; so wenig war doch zu verkennen, daß diese Form, nachdem durch sie Alles erreicht war, was erreicht werden sollte, nun selbst im Begriff war, in die andere, d. h. die organische Form überzugehen: die mit der Analytik verbundene Synthetik wollte Systematik werden.

In diesem Streben wurde aber die dogmatische Thätigkeit auf gewaltsame Weise durch ein anderes entgegenlaufendes theils unterbrochen theils aufgehalten, welches dahin gerichtet war, den Zeiger der geistigen Entwicklung an der Kirchenuhr nicht nur um vierzehn Jahrhunderte zurückzustellen, sondern an die Stelle des Christenthums das schon längst geistig gefallene und überwundene Heidenthum zu bringen. Wir meinen damit nicht das an die um 1453 durch die Eroberung von Konstantinopel bewirkte Flucht gelehrter Griechen angeknüpfte Wiederaufblühen der classischen Litteratur im Abendlande, sondern den verkehrten Gebrauch, der von der letztern gemacht wurde. Denn wenn von jeher in der katholischen Kirche das Heidenthum weder nach seiner bessern Seite herabgesetzt und, wie es anderwärts wohl zu geschehen pflegte und noch pflegt, schlechthin verworfen, noch nach seinem schlechtern Charakter erhoben und gepriesen worden war; so war der Maaßstab für die wahre Schätzung des Heidenthums auch in dieser Zeit nicht abhanden gekommen, und hunderte von Beispielen liegen vor, die das Gesagte bestätigen.

Nun entfaltete sich aber im Gegensatze mit dem eben genannten ein anderes Streben, welches seiner Natur nach dahin gerichtet war, das Heidnische über alle Gebühr zu erheben,

und das christliche Interesse wie in sich selber, auch so in Andern allmählig zu schwächen, wodurch der Anstoß zu einer Entwicklung gegeben war, die dem Heidenthume selbst immer näher und näher rückte, und sogar in Gefahr gerieth, in das letztere rettungslos zu versinken, wenn nicht plötzliche Umkehr beschlossen und ausgeführt würde.

Wenn nun die eben angezeigte Richtung mit geraden Schritten dem Heidenthume entgegen ging, und dazu, sich offen für dasselbe auszusprechen; so verband sich eine andere, aus derselben Wurzel stammende, mit der in den häretischen Bewegungen der Zeit wahrgenommenen Richtung, die mit der Kirche im Widerspruche sich befand und diesen Widerspruch beharrlich fortsetzte. Aus der engen Verbindung dieser beiden letztern Richtungen geht aber nur hervor, wie sie selber an sich nur Einen Ursprung hatten; denn auch die häretische hat, wie in der Zeichnung der frühern Zeiträume schon angegeben worden ist, ihre Wurzeln nur im Heidenthume, das sofort in der Häresie selbst für wahres und allein ächtes Christenthum sich auszugeben bemüht war. Je weiter diese letztere Richtung um sich griff, desto mehr wurde eine größere, massenhaftere Trennung von der Kirche vorbereitet, mit dem Streben, sich selbst als Kirche der alten katholischen gegenüber als die wahre aufzustellen. Je mehr sich aber neben dieser zweiten auch die erste Richtung erhielt, die rein heidnische, und je weiter sie sich zu verbreiten suchte; desto näher mußte in demjenigen Kreise, in welchem sie ihre Wohnung aufgeschlagen hatte, die Zeit heranrücken, in welcher die Richtung selbst offen und unumwunden sich als heidnische offen bekannte. Indem nun die Entwicklung ausserhalb der katholischen Kirche diese Stadien einhielt, unterscheiden wir abermals drei Perioden dieses dritten Zeitraums:

a. die Periode der Vorbereitung sowohl des ausserkirchlichen als des heidnischen Bewußtseins,

b. die Periode der Trennung von der Kirche durch die ausserkirchliche Reformation,

c. die Periode des offenen Abfalls vom Christenthume durch den Rationalismus.

So müssen wir die Perioden bezeichnen, wenn wir die Negation gegen die Kirche und das Christenthum allein im Auge haben; allein neben dieser Negation ging, durch sie, wenn schon gehemmt, so doch ungeschwächt und ungetrübt, die christliche Position des Katholicismus einher. Der katholischen Kirche war aber durch die Natur der Sache eine zweifache Aufgabe gestellt: zuerst hatte sie der menschlichen Negation die göttliche Position entgegenzuhalten und als die absolut wahre zu erweisen; dann aber lag es ihr noch ob, diejenige Entwicklung consequent fortzusetzen, die auf so vielfache Weise einen gewaltsamen Abbruch erlitten hatte. Zur Zeit des Kampfes waltete die erste, zur Zeit der Ruhe die zweite Thätigkeit vor. Indem aber des Kampfes mehr als des Friedens in diesem Zeitraume war, ist nothwendig das polemische Element nur zu sehr im Uebergewichte.

So ändern wir mit der zunehmenden Hauptrücksicht auf die katholiche Kirche die oben beschriebenen Perioden nur dem Namen nach also ab:

1) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein;

2) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die ausserkirchliche Reformation;

3) Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Erste Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das sich vorbereitende antikirchliche und heidnische Bewußtsein.

Von 1450 bis 1517.

Wenn in der die gegenwärtige erste Periode bezeichnenden Ueberschrift von einem sich vorbereitenden antikirchlichen und

heidnischen Bewußtsein die Rede ist; so will damit nicht gesagt sein, daß es überhaupt vorher weder das eine noch das andere in den ausserkirchlichen Secten gegeben habe, vielmehr haben wir beide Bewußtseinsarten in diesen schon früher und zwar schon mit und bei ihrem eigentlichen Ursprunge vorgefunden, so daß also, wenn jetzt noch von einer Vorbereitung gesprochen wird, diese auf nichts Anderes sich beziehen kann, als auf das mit dem Jahre 1453 bezeichnete epochemachende Ereigniß im Orient, weches auf den wissenschaftlichen Occident von vielem Einflusse war, wenn schon dieser Einfluß in dogmatischer Hinsicht in jeder Weise nur als ein negativer bezeichnet werden kann. Denn positiv ist für die Glaubenslehre nur, was selbst aus dem positiven Princip des Glaubens, also aus göttlicher Offenbarung stammt. Auf alles Andere kann sich der Glaube nur beziehen, und selbst dieß wieder nur in sofern, als er sein Verhältniß zu ihm ausspricht, es beurtheilt und nach diesem Urtheile seinen Werth bestimmt. Als daher in Folge der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken die griechischen Gelehrten in das Abendland zu flüchten sich genöthigt sahen, und mit ihnen die classische Literatur gleichsam denselben Weg der Verbannung ging; war dennoch der letzte Ankömmling im Abendlande selbst kein Fremdling, dieß waren nur die Personen der Gelehrten. Denn von jeher wurde hier jene Litteratur neben der christlichen, wenn schon aus begreiflichen Ursachen nicht gleich wie diese, geschützt, gepflegt und erhalten. Indem sie somit keine neue, sondern eine längst bekannte und erkannte Erscheinung war, konnte sie im Abendlande auch keine neue Wirkung hervorbringen. Dieß vermochte sie nur auf einem Wege, der gegen die bisherige geistige Entwicklung des Abendlandes, und somit naturwidrig war.

Wie aber dieser letztere Weg auch in andern Dingen einer langen Erfahrung noch oft genug von Menschen eingeschlagen wird, deren Bildung keine harmonische, und am wenigsten eine christlich vollendete ist; so bahnte sich auch zu dieser

Zeit eine Richtung an, die in demselben Maße das heidnische Moment zu dem ihrigen machte, in welchem ihr das christliche fremd geworden war und mit jedem Tage fremder wurde. Dies war bei Jenen ganz besonders der Fall, die zu der Classe der sogenannten Humanisten sich zählten, wenn es schon wieder unter diesen selbst bedeutende Unterschiede gab.

Für diejenigen nun, welche in der genannten Art von der Sache des Christenthums sich abwandten, war zum Weiterschreiten ein zweifacher Weg möglich. Entweder konnten sie, wie schon oben bemerkt, das heidnische Element für sich im Stillen ausbilden, um allmälig eine Zeit vorzubereiten, in der ihre schlechthin antichristliche Gesinnung allgemeiner geworden sein würde, und so in sich erstarkt, daß ein weitgreifender Abfall vom Christenthum als möglich in Aussicht gestellt werden mochte. Der andere Weg ist jener, auf welchem es gerathen schien, in Folge einer durchgängigen Halbheit des eigenen Geistes, zu jenen Secten des Mittelalters überzugehen, in welchen, obwohl sie äusserlich dem Christenthum wenigstens anhängen wollten, dennoch von lange her schon größtentheils heidnische Principien, mit einigen wenigen christlichen wunderlich genug zersetzt, gewirkt hatten. Mochte auf dem ersten Wege eine unbestimmte Vielheit sich befinden, so ist auch auf dem andern kein Mangel anzutreffen. Aber auch ein dritter Weg öffnete sich für Manche, der Weg der geglaubten wahren, an sich aber falschen Mitte, auf welchem Männer wie Joh. Wessel von Gröningen, und Joh. von Wessel mit noch andern sich befanden.

Gehen wir von dem Mißbrauche der classischen Litteratur zu ihrem rechten Gebrauche über, so ist ihr Einfluß zunächst wahrzunehmen auf dem Felde der Exegese, der Kritik und Hermeneutik. Ohne in diese Disciplinen selbst näher einzugehen, haben wir nur die Männer zu nennen, die sich auf diesem Gebiete vorzugsweise hervorgethan, und dadurch mittelbar auf die Dogmatik eingewirkt haben. Sie sind Nicolaus

von Lyra, Gerson, Dionysius von Rykel, Alphons Tostatus, Laurentius Valla, der Cardinal Sadoleto, Reuchlin und Erasmus.

So weit die Dogmatik mit der Apologetik zusammenhängt, wurde der erstern nicht wenig Vorschub geleistet durch die Schriften von Marsilius Ficinus, Alphonsus de Spina, Bradwardin, Hieronymus a. S. Fide, Petrus Niger, Nicolaus von Cusa, Turrecremata und Ludwig Vives.

Die Dogmatik selbst hatte zu dieser Zeit vorzugsweise zwei hervorstechende Bearbeiter, Gabriel Biel und Paulus Cortesies. Der erste, von Speyer gebürtig, war Lehrer der Theologie und Philosophie zu Tübingen, und schrieb einen Commentar zum Lombarden, dem er selbst wieder den Commentar des Occam zu Grunde legte. Der zweite, Paulus Cortesies, war Protonotar des römischen Hofes; er schrieb gleichfalls einen Commentar zum Lombarden, der sich wie durch Manches, so insbesondere auch durch schöne und klangvolle, dem Cicero nachgebildete Sprache, auszeichnet.

Zweite Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen die ausserkirchliche Reformation.

Von 1517—1700.

Die Periode, die wir jetzt in ihrem Verhältnisse zur Dogmatik zu schildern haben, ist ausserordentich in zweifacher Beziehung. Sie ist zuerst merkwürdig dadurch, daß in einer an sich kurzen Zeit Erscheinungen sich zusammendrängen, die in ihrer ganzen innern Bedeutung und in ihrem großen weiten Umfange sonst nur in Jahrhunderten sich entwickeln. Wenige Männer traten auf gegen die Kirche, aber ganze Völker sagen sich mit ihnen vom frühern allgemeinen kirchlichen Verbande los, so daß das Leben und die Geschichte ihre bisherigen Gesetze verloren zu haben schienen. Eben so merkwürdig ist diese Periode aber auch durch den Inhalt der

Erscheinungen. Was früher Gegenstand des festen Glaubens war, so zwar, daß man gerne sein Leben für dasselbe gegeben, das wird jetzt nicht nur zur blossen Meinung herabgewürdigt, sondern selbst bestritten und verworfen. In so fern scheint denn die neue Periode allerdings im directen Widerspruche mit der frühern, aus der sie sich entwickelte, zu stehen, wenn schon der letzte Theil derselben durch die Studien der Humanisten vielfach mit Ausserchristlichem zersetzt wurde, woraus, so wie aus dem sich immer gewaltiger hervordrängenden Princip der Subjectivität die meisten Erscheinungen der zweiten Periode zu erklären sind. Die Freiheit, die in der Zeit der Scholastik und Mystik durch das allverbindende Band der Kirche im Allgemeinen nie ausarten konnte (der Einzelne kann nicht immer in seinen Schranken gehalten werden), schwingt sich in der neuern Zeit zu jener Stufe empor, auf der sie nothwendig ihre wahre Natur verlieren, und in Willkühr d. h. in Unfreiheit ausarten mußte. Diese Willkühr und Ungebundenheit gestaltete sich zum eigentlichen Hasse aller kirchlichen Einheit, und wir sehen von nun an immer mehrere Trennungen vor sich gehen, und die getrennten Parteien abermals und aufs Neue sich trennen, so daß die neue Zeit, der Zeit der frühern Einheit gegenüber so recht als die Zeit der Trennung und des Zerwürfnisses erscheint. Wie daher früher die Einheit das Gesetz des Lebens war, so war es jetzt der Zwiespalt und die in jedem neuen Augenblicke neue Trennung, die dadurch selbst ihre Sanction erhielten. Da aber dieses neue Princip mit seiner steten Bewegung vor Allem auf dem dogmatischen Gebiete sich verlief, so war natürlich die Dogmatik der Tummelplatz all jener Bewegungen und der Schauplatz, auf dem die ewigen Veränderungen vor sich gingen, von welchen wir sprachen. Damit haben wir von selbst im Allgemeinen die Geschichte der Dogmatik in dieser Periode bezeichnet, deren wesentlicher Charakter auf dem protestantischen Boden die unaufhörliche Veränderung geworden ist.

Denn ihr Princip, der in seiner unverstandenen Freiheit stets weiter strebende und ewig anders den Glauben modificirende willkührliche Verstand war das in rastloser Unruhe sich bewegende Element selbst, und wo gegen dieses Princip augenblickliche Ruhe entstand, und man bei etwas Gefundenem beharrte, war es nur Folge einer Inconsequenz, die man an sich selbst beging.

Da aber die neue Kirche nur dadurch ihre Selbstständigkeit retten konnte, daß sie die alte Eine Kirche beständig bekämpfte, diese aber auf die Herausforderungen wieder antwortete; so ergab sich ein vielfacher Streit, weßwegen die gegenwärtige Periode die der Polemik genannt werden kann. Noch größer, und im Ganzen sehr unwürdig, war aber der Kampf, der innerhalb der protestantischen Kirche selbst geführt wurde, und aus welchem zur Genüge hervorgeht, von welcher Gesinnung und von welchem Charakter diejenigen Männer waren, die die Kirche verbessern zu wollen oder verbessert zu haben vorgaben. Wir gehen jedoch auf diesen Punkt hier nicht näher ein, und sehen blos darauf, in welcher Form die polemische Dogmatik auftrat. Denn die Polemik selbst, obwohl ihr Geist durchaus verständlich ist, kann doch in verschiedenen Formen erscheinen. Wir beginnen mit der protestantischen Dogmatik, welche die Periode zu einer polemischen gemacht hat.

Vorerst wird nothwendig sein, ihre Principien, die wir oben nur angedeutet haben, nun näher, und zwar nach den Bekenntnissen der Protestanten selbst, kennen zu lernen.

Wenn oben nicht mit Unrecht von einem Auffallenden in der Verbreitung des Protestantismus die Rede war; so bezog sich das Auffallende selbst keineswegs auf den verbreiteten Inhalt, sondern einzig nur auf die rasche und schnelle Weise der Verbreitung. Wenn jedoch auch diese einerseits durch die Art sich erklären läßt, wie gewisse Fürsten und Regenten, z. B. in England, Schweden, Norwegen, Dänemark und in der Pfalz, mit der Gewalt der Waffen auf blutigem Wege blos

auf äusseres Geheiß die neue Religion eingeführt haben; so kam doch andererseits noch Manches hinzu, was dem raschen Gange des Protestantismus nicht wenig förderlich war. Dazu rechnen wir vor Allem zwei Dinge: zuerst das Princip, welches der Protestantismus von jeher als das seinige erkannte; sodann das enge Zusammentreffen der neuen Lehre mit schon vorhandenen und ziemlich ausgebildeten häretischen Lehrsätzen mehrerer Secten und Männer der frühern so wie der jüngstvergangenen Zeit, welches Zusammentreffen jedoch viel bezeichnender und wahrer eine Fortsetzung eben dieser häretischen Lehrsätze genannt werden darf.

Das Princip, welches der Protestantismus als das seinige erkennt, ist das Princip der Subjectivität. Schon Luther hat mit den Seinigen dieses Princip wie ausgesprochen, so befolgt, freilich in der Art, daß, was an sich nur Subjectivität ist, ihm selbst längere Zeit hindurch besondere Erleuchtung, also Privaterleuchtung war. Die Selbsttäuschung zwar wurde zerstört, das Princip aber blieb, dasjenige, welches die neuere Zeit das Princip des Nordens genannt hat, das Princip, welches, religiös angesehen, das Princip des Protestantismus, dieses aber selbst wieder kein anderes, als das der Subjectivität sei *).

Welche Anschauung der Katholik schon von Anfang her von der Subjectivität und Individualität habe, das haben wir oben schon in der Lehre von der Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit gesehen; aber

*) Hegel in der Abhandlung über Glauben und Wissen, mitgetheilt im I. Bde. der vollständigen Ausgabe seiner Werke. S. 5. Vgl. 109, 110, 112. Sofern diese „protestantische Subjectivität" (S. 109) ohne Objectivität ist und sein will, tadelt sie Hegel auch in der Philosophie, besonders wenn sie auf die religiöse Gemeinschaft Einfluß zu gewinnen sucht; denn eben hier erweist sie, daß sie ausser Stand sei, die feste organische Gestalt einer Kirche hervorzurufen, S. 112, 113, 114, 115. Vgl. 165, 166.

eben so, wie die subjectivirte oder individualisirte Wahrheit schlechthin nothwendig habe, mit der Einen und allgemeinen Wahrheit der Kirche zu harmoniren, wenn sie die Ueberzeugung gewinnen will, wirklich göttlich und wahr zu sein. Sobald daher das Viele über das Eine, das Besondere und Einzelne über das Allgemeine gesetzt wird, ist es eben so mit jener Ueberzeugung als mit der Kirche vorüber.

Wenn nun das eben geschilderte Princip der Subjectivität auch bei den frühern Häresien, mehr oder weniger bewußt, das vorgezogene und befolgte war; so ist nicht schwer einzusehen, warum der Protestantismus sich zu diesem Princip gerne und mit Beistimmung zurückwendet. Dazu kommt aber noch, daß mit und neben dem Princip auch der Inhalt der Lehre selbst vielfach und größtentheils derselbe mit dem häretischen geblieben ist, was wir in Absicht auf die wichtigsten Glaubenssätze an einem andern Orte nachgewiesen haben *). Daher kommt es, daß es die Protestanten selbst sind, die, wenn sie historisch sich begründen wollen, ihren Ursprung nicht mit dem Streite Luthers gegen Tetzel setzen, der im Ganzen als ein zufälliges Ereigniß angesehen wird, sondern viel weiter in die Geschichte zurückgehen, und insbesondere diejenigen Secten, so wie jene Männer als ihre Vorgänger nennen, die wir im zweiten Zeitraume der Reihe nach als der Kirche feindlich gesinnte aufgeführt haben **). Wenn wir nach

---

*) Vergl. unsere Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 681—711.

**) Vgl. Flacius Illyricus: Catalogus testium veritatis. Flathe: Geschichte der Vorläufer der Reformation. Robert Vaughan: the life and opinions of John de Wyclieff. Vol. I. p. 109—151. Hase: Kirchengeschichte. 1. Aufl. S. 372. Zu diesen Vorläufern werden in den eben genannten Schriften in rücklaufender Ordnung gezählt: Huß, Wycleff, der Verfasser der teutschen Theologie (zu der Luther später eine Vorrede schrieb). Eckart, die Waldenser und Albigenser, die Katharer, die Brüder und Schwestern des freien Geistes, die Apostoler, überhaupt die Secten des Mittelalters, Arnold v. Brescia, Tanquelin, Abälard

dieser geschichtlichen Zurückführung des protestantischen Princips genau da ankommen, wo die Häresien des ersten Zeitraumes in die des zweiten übergehen; so scheint Andern das historische Zurückgehen bis auf jenen Punkt noch nicht weit genug zu sein, welchen Fehlgriff sie dadurch zu verbessern glauben, daß sie den Protestantismus eben so ursprünglich setzen, wie den Katholicismus. „Beide (Katholicismus und Protestantismus) werden gewöhnlich zu *sehr blos* als der Zeit nach auf einander folgende Gestaltungen des christlichen Lebens betrachtet, gleich als wenn das Christenthum sich erst ganz in der Form des Katholicismus ausgebildet, dann aber erst für einen Theil der Kirche die Form des Protestantismus angenommen hätte. Man *kann aber auch sagen* (?), daß der Katholicismus nur mit dem Protestantismus zugleich entstanden und zur Vollendung gediehen sei, eine Ansicht, die sich, namentlich was den Lehrbegriff angeht, streng historisch begründen *ließe* (?). Unter den Kirchenlehrern vor der Reformation wird man, sowohl was ihre Denkweise im Ganzen, als was einzelne Lehrmeinungen derselben betrifft, freilich viele, und im Fortgange der Zeit immer mehrere finden, die überwiegend zur katholischen, aber auch nicht wenige (welche?), die mehr zum protestantischen Glaubenssysteme, wie sie sich später entwickelt haben, hinneigen" *).

Damit aber kein Zweifel darüber sei, bei welchen Männern und geselligen Vereinen wir den vorreformatorischen Protestantismus zu suchen haben, läßt sich eine andere Stimme **) also vernehmen: „Noch haben wir keine Ge-

---

David v. Dinanto, Amalrich v. Chartres, die Paulicianer u. s. f. *Philosophie des Christenthums*, 1. Bd. S. 685.

*) *Twesten*: Dogmatik, 2. Aufl. S. 100.

**) *Marheineke*: *Nathanaels Briefe an Consistorialrath Planck: über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung.* Mitgetheilt in den „*Studien*" herausgegeben v. Daub und Creuzer. Jahrg. 1809.

schichte des Protestantismus in der katholischen Kirche, weil die Idee davon bisher noch nicht klar und lebendig war. Denn was Joh. Matth. Flacius in dieser Art geleistet in seinem Catalogus testium veritatis, geht theils einseitig nur allein auf die äusserlich orthodoxen Lehren der Kirche, ohne wie wie wir thun werden, bei den Häresien die Spuren des Protestantismus aufzusuchen, theils ist es auch ganz in seiner bekannten Art, und darum schon ungenießbar *). Wenn die Idee des Christenthums zeitlich und historisch erscheinen sollte, und von der zeitlich frühern Existenz des einen oder andern Gegensatzes, die Rede sein soll, so war die sichtbare Kirche des Katholicismus nothwendig die erste Form: denn obgleich diese nicht entstehen konnte ohne ihren Gegensatz, so konnte die Kirche doch nicht mit dem Protestantismus anfangen, d. h. früher da sein, als die Kirche, ohne sich selbst sogleich wieder aufzugeben, oder einen innern Widerspruch aufzurichten. Der gegenseitige und nothwendige Widerstreit aber war es, der beiden zugleich den Anfang gab und das Leben in der Zeit; daher fällt die Erscheinung des Katholicismus mit dem des Protestantismus in Einen Moment, wie schon der Name einer katholischen Kirche aussagt, den sie nur im Gegensatz gegen den Protestantismus annehmen konnte. Durch den orthodoxen Charakter, welchen die Kirche eben damit annahm, wurde der Gegensatz noch tiefer begründet und verewigt; denn was ist eine rechte Lehre ohne die ihr widerstrebende und entgegengesetzte, die natürlich von jenem Standpunkte die unrechte ist, wie jene von diesem? **). Mit der Orthodoxie war die Heterodoxie nothwendig gegeben; beide

*) A. a. O. S. 209.

**) Die katholische Lehre, die zeitlich erste, ist also nach Marheinekes eigenem Geständniß die rechte; aber, schließt er weiter: die der rechten Lehre widerstrebende und ihr entgegengesetzte, die unrechte Lehre ist auch die rechte. Aber Mitleid, rechtes und wahres Mitleid müssen wir mit der Marheinekeschen Logik ha-

erregten und bedingten sich von Anfange an und gegenseitig. Eine Spaltung, und zwar eine durchs Ganze des neugebildeten Kirchenthums hindurchgehende, war schon mit dem ersten Schritt zu einer katholischen Kirche eingetreten, eine Spaltung im Grunde über den wahren Sinn der Kirche in Jesu Geist; denn darüber allein konnte selbst in jeder einzelnen controvers gewordenen Lehre gestritten werden; daher sich denn auch um jede von der orthodoxen katholischen Kirche verworfene Lehre herum alsobald eine Partei bildete, welche sich auch zu eigenem Kirchenthum constituirte, sich absondernd entweder freiwillig und ausgehend von einer Kirche, in der sie nicht glaubten die Religion Jesu recht zu haben, mithin auch die rechte nicht haben könnten und selig sein, oder verworfen und ausgeschlossen von ihr" *).

Welches aber sind, müssen wir jetzt den Verfasser der Abhandlung fragen, diejenigen, die zu jeder Zeit des Katholicismus vor dem Jahre 1517 Protestanten gewesen? Die Antwort, die er auf diese Frage gerne gibt, ist: es sind die Gnostiker, die Montanisten und die Manichäer; es sind Jovinian und Vigilantius, es sind die Messalianer oder Eucheten, es sind die von Bonifacius, dem Apostel der Teutschen verfolgten Männer Adelbert und Clemens, es sind im Mittelalter die Secten der Paulicianer, die an sich nur neue Gnostiker und Manichäer waren, ferner der Patariner und Katharer, der böhmischen und mährischen Brüder; und endlich Berengar, Arnold von Brixen **), Wycleff, Huß,

---

ben, in der sich die Begriffe und Principien zum Erbarmen in Nebel aufgelöst haben. Wer erinnert sich bei einer solchen wahren und unwahren Wahrheit nicht an Shakespeare's I am not what I am! d. h. Ich bin nicht, was ich bin. *Othello* Act. I. Scen. 1. Und: Ay and no too was no good divinity. *King Lear* Act. IV. Scen. 6. d. h. Ja und Nein bei einander war stets eine schlechte Theologie.

*) A. a. O. S. 201—203.

**) Muß heissen Brescia.

Savonarola und Wessel *). Neben und nach diesen historischen Nachweisungen kommen noch folgende Stellen vor: „Könnte man alle die feineren Züge zusammenstellen, in denen seit den ersten Jahrhunderten protestantischer Sinn und Geist sich offenbarte; so würde man bald bemerken, welch ein kräftiger Ton von Protestantismus durch alle diese Zeiten ging" **). „Es waren Fulgurationen des Protestantismus, die aus dem Geiste kühner Männer strömend, schon dazumal ein Feuer anrichteten, das nicht mehr zu dämpfen war. Es war Luthers Geist, der in Wycleff und Huß, Savonarola und Wessel die Freiheit der Kirche reclamirte" u. s. f. ***).

Damit ist also zugestanden, daß die ausserkirchliche Reformation ihrem Princip, ihrem Geist und ihrem Wesen nach nur eine Fortsetzung der Häresien der ältern und der mittlern Zeit der Kirche ist.

Dann aber wird endlich, um die Identität als eine durchgängige darzustellen, auch jenes Princip nicht fehlen dürfen, welches in den frühern und spätern Häresien als lebendiges Gesetz gewaltet hat, das Princip der Veränderung.

Nicht nur ist aber dieß allein blos in Absicht auf einzelne protestantische Gesellschaften zu nehmen, wie die reformirte, über die von Protestanten selbst gesagt wird: „Die reformirte Kirche bekannte in der That nicht, Ein Körper zu sein, und †) ihre Zweige waren weder durch ein und dasselbe Regierungssystem, noch durch eine und dieselbe Lehre, noch durch eine und dieselche öffentliche Gottesverehrung vereinigt; von ihren Predigern ward weder Einheit der Privatmeinungen, noch auch Einstimmigkeit im öffentlichen Lehren verlangt, so daß sie in der That eine kirchliche Gemeinde ist, welche aus vielen

---

*) Marheineke a. a. O. S. 206—219.
**) A. a. O. S. 210.
***) A. a. O. S. 219.
†) Wie Mosheim bemerkt, Cent XVI. §. 3. p. II. c. 2.

Kirchen besteht, die verschiedener Meinung sind und die immer fortfahren können, neue Veränderungen in ihren Lehrsätzen einzuführen" *); sondern das Gesagte gilt auch so sehr im Allgemeinen, daß Planck sein bekanntes Werk nicht anders nennen konnte als eine „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs rc."

Dasselbe ist der Fall, wenn wir bemerken, wie in der protestantischen Kirche die Aufgabe der Dogmengeschichte angesehen wird. So sagt, um diese Aufgabe zu bestimmen, W. Münscher in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte **) S. 2. „Die christlichen Lehren haben seit ihrem Ursprunge unzählige Veränderungen erfahren, welche entweder den Inhalt, oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder das Urtheil über ihre Wichtigkeit oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen. Die Ursachen dieser Veränderungen sind sowohl in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen.... Die christliche Glaubenslehre hat, wie jede andere Wissenschaft, eine äussere und eine innere Geschichte. Die letztere, welche die Veränderung der Lehren darstellt, heißt Dogmengeschichte." — Ebenso L. Berthold im Handbuch der Dogmengeschichte: „Die christliche Dogmengeschichte ist eine historische Darstellung der Veränderungen, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Matrie als der Form nach erfahren

---

*) Hugh James Rose: The State of the protestant Religion in Germany; in a Series of Discourses preached befor the University of Cambridge. London 1825. Teutsch mit Anmerkungen. Leipzig 1826. S. 28.

**) Marburg und Cassel. 2. Aufl. 1819.

haben" *). Auf dieselbe Weise J. Ch. W. Augusti im Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 4: „Da die Lehrmeinungen in der christlichen Religions- und Kirchengesellschaft nicht immer dieselben geblieben, sondern im Fortgange der Zeit durch das Bedürfniß des menschlichen Forschungsgeistes überhaupt, durch Klima, Verfassung und mancherlei äussere Umstände, sowohl ihrer Materie, als ihrer Form nach, auf die mannigfaltigste Weise verändert und modificirt worden sind: so muß es dem christlichen Religionslehrer sehr wichtig und interessant sein, den Gang kennen zu lernen, den die successive Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs genommen hat. Und dieß leistet ihm die Dogmengeschichte" **).

Dieß sind also diejenigen Principien, welche der protestantischen Dogmatik zu Grunde liegen, und eben darum auch als Maaßstäbe an die Geschichte derselben angeschlagen werden müssen.

Die Reformation wird von den Protestanten nach ausdrücklichen Versicherungen nicht blos auf den Glauben, sondern auch auf die Glaubenslehre bezogen, die sie eben so gereinigt haben soll, wie den erstern ***). Luther selbst hat sich um die Dogmatik als Wissenschaft kein Verdienst erworben, was zum Theil aus seinen mangelhaften philosophischen und exegetischen Kenntnissen, zum Theil aus seinem übertriebenen Hasse gegen Vernunft und Speculation, so wie aus seiner leidenschaftlichen und stürmischen Hitze, die seinen Geist selten zur Ruhe kommen ließ, zu erklären ist †). Melanchthon ist daher der

*) Im ersten Theil. S. 2. 3.

**) Dieselben Bestimmungen treffen wir in andern protestantischen Lehrbüchern der Dogmengeschichte, wie in dem von Dr. Lentz, I. Bd. S. 3.

***) Twesten a. a. O. I S. 232.

†) Der Haß Luthers gegen die Speculation war an sich Haß gegen die menschliche Vernunft. F. W. P. v. Ammon hat in der Abhandlung: Die Vernunft im Sinne Luthers, eine Zu-

Erste, der als Schriftsteller in diesem Fache mit seinen locis theologicis auftrat*), die er übrigens, um mit der ersten Dogmatik sogleich auch das Princip der Veränderung zu setzen, selbst mehrmals, nicht der Form, sondern dem Inhalte nach, veränderte. In der ersten Ausgabe ließ er Alles hinweg, was Geheimnißvolles im Christenthume war, wie die Lehre von der Dreieinigkeit u. A. Später aber wurden diese Lehren in seinem Werke wieder aufgenommen und ausführlich behandelt. Die beständige Veränderung der eigenen Sache rührte ebenso von der Unentschiedenheit des eigenen Geistes, als von der Gewalt, die Luther auf beinahe tyrannische Weise auf ihn ausübte, her. So kam ein dogmatisches Werk zu Stande, von welchem später mit Rücksicht auf die mit ihm vorgenommenen Veränderungen sogar eine Litteraturgeschichte geschrieben werden konnte**). Ist, die Form angehend, in dieser Schrift auch Manches weggelassen, was an die ältere Scholastik erinnert, und was von dieser, wenn man will, auch hinwegenommen werden kann, ohne der Dogmatik selbst zu

---

sammenstellung der Alles überbietenden lutherischen Aussprüche über die Vernunft gegeben; siehe Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. und II. Heft. Sulzb. 1826. Twesten sagt daher über diesen Punkt: „Es gibt wohl wenige Aeusserungen der ältern Dogmatiker (der protestantischen) und der in ihren Ton einstimmenden neuern Theologen, die in unserer Zeit so mißfällig vernommen werden, als die Art, wie sie die Vernunft herabsetzen, und von allem Antheil an der Erkenntniß göttlicher Dinge scheinen ausschliessen zu wollen... Ueber die wenigen Stellen, in welchen Luther der Vernunft Rühmliches nachzusagen scheint, ließe sich aus seinen Schriften eine reiche Blumenlese sammeln von solchen, die Alles überbieten, wodurch sich Neuere an der Vernunft versündigt haben." Dogmatik 1 Thl. S. 467.

*) Auch Loci communes: eigentl. Titel: Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.

**) Versuch einer Litterärgeschichte von Philipp Melanchthons locis theologicis von H. Th. Strobel. Altdorf und Nürnberg 1776.

schaden; so ist im Ganzen doch vielfach die Ordnung und die Methode der Scholastik, namentlich die des Lombarden, beibehalten worden *). Bei den Lutherischen erhielt die genannte Schrift ein halbsymbolisches Ansehen. Da sie nun um eben dieses Ansehens willen für die Folgezeit maßgebend war; so erbte sich jene scholastische Behandlung beinahe bis auf das 18. Jahrhundert fort.

Die äussere Ordnung also und das, was eigentlich das System ausmacht, blieb größtentheils ganz unverändert. Es blieb die oben genannte Weise der logischen und dialektischen Behandlung, es blieb auch die eingeführte Terminologie des Mittelalters. Nur darin unterschied sich die neuere protestantische Behandlung von der scholastischen, daß man nun nicht mehr alle Lehren ohne Ausnahme auch auf das Gebiet der Metaphysik hinüberzog, was aus dem Hasse gegen alle Philosophie zu erklären ist, sondern sich nur auf Eine Quelle berief, die heilige Schrift, deren Buchstaben man jedoch so verschieden als möglich deutete. Im siebzehnten Jahrhundert jedoch, wo man von Melanchthon, in Absicht auf die Philosophie und ihren Vormann Aristoteles, sich wieder mehr oder weniger entfernte, ging man aufs Neue zu der scholastischen Form zurück **); aber es entwickelte sich jetzt in der That eine Scholastik, die von der alten sich nur dadurch unterschied, daß sie geistlos war, wozu noch eine weitere Verkümmerung durch die Polemik kam. Um nicht den Anschein zu gewinnen, als brächten wir diese Sätze selbst nicht ohne Polemik vor, können wir uns auf G. J. Planck

---

*) Vgl. auch Strobel a. a. O. S. 29. f.

**) Twesten a. a. O. S. 467. 468. „Erst da die, von Luther lebhaft bekämpfte Aristotelische Philosophie in unserer Kirche ihr Haupt wieder zu erheben aufieng, bemühte man sich auch, den gegen sie und gegen die Vernunft erhobenen Tadel einzuschränken; mit dem Entstehen und Wachsthum eigenthümlicher Schulen, — der Cartesianischen in Holland, der Leibnitz-Wolfischen in Teutschland, — wuchs auch das Ansehen der Vernunft.“ (Das ist spät).

berufen, der über die protestantische Dogmatik dieser Zeit mit gehöriger Motifirung folgendes Zeugniß ablegt: „Weil Luther und Melanchthon die Dogmatik gezwungen hatten, die Beweise für ihre Wahrheiten allein aus der Schrift, oder doch zuerst aus der Schrift zu schöpfen, so hätte man sich vor Allem auch eine neue Exegese schaffen sollen: allein man fühlte noch kein Bedürfniß dazu, oder man ließ sich vielmehr unvermerkt von der Polemik eine aufdringen, die fast schlimmer als keine war, und davon empfand die Dogmatik die nachtheiligsten Folgen. Sie ließ sich von der Polemik vorexegesiren, was diese wollte; fand in jeder Stelle, welche diese für brauchbar hielt, einen überzeugenden Schriftbeweis, und kam dadurch zu einer Menge sehr zweideutiger Beweise, die sich noch dadurch häufte, weil man sich durch die Leichtigkeit, solche Beweise zusammenzubringen, sehr bald verführen ließ, auch auf ihre Anzahl einen besondern Werth zu setzen. Dieß war die schwache Seite, welche unsere Dogmatik nur allzulange behielt*)".

Dieser Endbemerkung können wir die andere anfügen, daß, sobald die protestantische Dogmatik jene schwache Seite nicht mehr hatte, sie auch keine kirchliche Dogmatik mehr war, weil sie in jenem Charakter bis in die Zeit des Rationalismus hinein dauerte, in welchem sie ihr Grab fand.

Fassen wir aber so recht in seiner innern Bedeutung auf, was Planck über die Dogmatik seiner Kirche zur Zeit ihres Anfangs bemerkt; so weist er in ihr ein ὕστερον πρότερον dadurch nach, daß er ganz richtig auf das Verkehrte in der Stellung hindeutet, welches sich dadurch herausstellt, daß, wenn die protestantischen Theologen aus der Bibel die Dogmatik als aus der alleinigen Quelle gewinnen wollten, sie, Statt dieses durch die Erklärung der Bibel zu bewirken, eine

*) G. J. Planck: Einleitung in die theologischen Wissenschaften 2. Bd. S. 516.

vorher schon durch den Geist der Polemik geschaffene Dogmatik aufstellten, um durch diese die Exegese bedingt sein zu lassen, so daß sie durch diese Verkehrung auch zugleich ihr Princip aufhoben, die Glaubenslehre von der heiligen Schrift, und von ihr allein abhängig zu machen.

Wie auf der lutherischen Seite Melanchthon, so machte auf der reformirten Calvin den Anfang mit einer Dogmatik (Institutio christianae religionis Bas. 1536). Leicht verräth, wie in Manchem, so auch hier der Letztere ein schärferes Urtheil, und bei einer viel bessern Methode auch eine viel größere dialektische Gewandtheit als Melanchthon, nur daß sein ganzes System, wie sein eigener Geist, von dem finstern Schatten der absoluten Prädestination durchzogen ist, die, weil sie dem menschlichen wie christlichen Geiste an sich widerstrebt, auch wissenschaftlich sich nicht halten läßt, und im Ganzen einen Kampf mit dem Gefühle aufregt, welches sie nur dadurch beschwichtigen zu können glaubt, daß sie Furcht und Schrecken über dasselbe bringt. Die Calvinische Dogmatik ist ein aus den feinsten Sophismen gewobenes, und durch diese consequent durchgeführtes Schreckensystem, wie wir etwas Aehnliches nur auf dem politischen Gebiete aufweisen können, im Terrorismus der französischen Republik. Im Uebrigen trifft sie der obige Vorwurf, nicht auf der Bibel, sondern auf Ansichten, die man dieser als die ihrigen nur untergeschoben, zu beruhen.

Als Nachfolger von beiden sind auf dem dogmatischen Gebiete besonders zu nennen: Martin Chemnitz: Loci theologici 1591. (nach der Concordienformel) Gerhard: loci theologici 1609—1620. Calixt: Epitome theologiae 1619. Hutter: Loci communes theologici (übersichtliche Darstellung der Concordienformel) 1619. Hafenreffer: Loci theologici 1601. Brochmand: Universae theologiae systema 1633. Calov: systema locorum theologicorum 1655—1677. Osiander: theologia positivo-acroamatica 1679. Derselbe: Collegium systematicum theologicum

1686. Bajer: Compendium theologiae positivae 1686. Ph. Jac. Spener: Evangelische Glaubenslehre. Turretin: Institutio theologiae elenchticae 1688. 89. Quenstedt: theologia didactico-polemica 1701. Jäger: Systema theologiae dogmaticae 1715. Pfaff: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis 1620. Carpov: theologia revelata dogmatica 1737—1749. Buddäus: Institutiones theologiae dogmaticae 1741. Canz: Compendium theologiae purioris 1752.

Für die ruhige Fortbildung der katholischen Dogmatik war die Reformation als eine nicht unbedeutende Hemmung eingetreten; denn das nur allzu polemische Verfahren der Protestanten gegen die Mutterkirche beschäftigte diese vielfach mit Antworten auf ihre Fragen, und mit Rechtfertigungen auf ihre Einwürfe. Es kann zwar nicht in Abrede gestellt werden, daß der Gegensatz das Leben in Bewegung erhält; aber wenn er zum Widerspruche wird und zu lange andauert, so verdüstert er den Geist und hindert das ruhige Denken und Bilden. Noch unerfreulicher aber, als er schon an sich ist, wird der Streit noch dadurch, wenn der Gegner nicht bei einer bestimmten Behauptung verharrt, sondern mit jedem Tage seine Ansicht, mit dieser aber seine Stellung wechselt, wie dieß bei den Protestanten stets der Fall war.

Neben der so durch Polemik hervorgerufenen Dogmatik geht aber auch stets eine andere einher, die vom Kampfe weniger afficirt war. Wir unterscheiden daher streng zwischen Polemik und Dogmatik im engern Sinne. Was zuerst die Polemik angeht, so setzte Eck den locis des Melanchthon eine Schrift unter dem gleichen Titel entgegen (Enchiridion locorum communium Colon. 1525), in der er auch im Ganzen sich viel glücklicher bewegt, als jener. Der eigentliche Meister in der Controverse aber war in dieser Zeit Bellarmin in der Schrift: de controversiis Christianæ fidei (der ausführlichere Titel ist: Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos.

Rom. 1581 — 92. 3 Bde. fol.). Ihm kommt in späterer Zeit in der Schärfe des Urtheils gleich Bossuet in der histoire des Variations des eglises protestantes 1688, einem Werke, das zugleich durch seine historische Haltung großen Werth hat, wenigstens ist es bis jetzt in diesem Charakter noch nicht übertroffen worden. Bausset, der geistvolle Biograph Bossuet's, hat den Inhalt dieser Schrift, ins Kurze gezogen, mit folgenden Worten gegeben:

„Wer seid ihr? Woher kommt ihr? Ihr redet von eurem Glauben und eurer Lehre! Habt ihr denn einen Glauben und eine Lehre? Nein, ihr habet sie nicht; der Glaube, der sich ändert, ist kein Glaube, er ist nicht Gottes Wort; denn dieses ist unveränderlich; wenn ihr einen Glauben habet, so muß er sich in euren symbolischen Büchern und in euern Glaubensbekenntnissen finden. Hier sind sie; ich habe darin nachgesucht, was eure Väter gesagt und gelehrt haben; sie haben dieses selbst nicht gewußt, sie sagten und lehrten die widersprechendsten Sätze; ich suche darin nach, was ihr heut zu Tage saget und bekennet; ihr wisset es selbst nicht; ihr nennt euch Schüler Luther's, ihr nennt euch Schüler Calvin's, und kalter Schauder überläuft euch, wenn man euch die barbarischen Axiome hinlegt, die sie für den Grund ihrer Lehre angegeben haben; ihr schwöret diese laut ab, ihr betheuert, daß sie gegenwärtig von allen Lutheranern und allen Calvinisten verworfen werden; ihr verlanget von mir, daß ich euch das Versehen und die persönlichen Irrthümer eurer ersten Anführer nicht beimessen soll. In bin es zufrieden; aber, wer seid ihr denn also? Wo soll ich denn die Regeln und die Principien eures Glaubens aufsuchen? In der Sammlung der Symbole und der Glaubensbekenntnisse, die wir selbst öffentlich bekannt gemacht haben, antwortet ihr mir; Gut! da sind sie; aus euren Händen habe ich sie genommen und erhalten. Ich will hier gegen euch weder die Aussprüche unsrer Päpste und unsrer Bischöfe, noch die Entscheidungen unsrer allgemeinen Concilien, noch die

26 *

unveränderliche Erblehre von zwölfhundert Jahren geltend zu machen suchen; eure Stifter haben euch gesagt, daß dergleichen Beweise gar keine Rücksicht verdienten; bloß auf die Acten will ich mich mit euch einlassen, welche ihr selbst als den treuen Ausdruck eures Glaubens und eurer Lehre, als das Resultat des tiefsten Nachdenkens von euren größten Theologen, und der langwierigsten Untersuchungen eurer Religionsgespräche und eurer General-Synoden uns in die Hände gebet; ihr habt sie als die gemeinsame Glaubensregel aller Mitglieder eurer Kirchengemeinde angenommen; ihr habt ihnen den auffallenden Titel eures Glaubensbekenntnisses gegeben, um ihnen den feierlichsten und unveränderlichsten Charakter in Religionssachen aufzudrücken; ihr könnet sie nicht mehr abläugnen, noch sie verwerfen; sie sind das einzige Band, das euch unter der Form einer christlichen Gemeinde vereinet. Nehmet diese äußern Symbole hinweg, so seid ihr weiter nichts mehr als einzeln stehende Leute, die sich mehr oder weniger durch ihre Tugenden, Talente, Einsichten und Kenntnisse empfehlen; aber es verschwindet an euch jeder Begriff und jedes Ansehen eines Vereins von Menschen, die sich zu Einer und der nämlichen Lehre, zu Einem und dem nämlichen Cultus bekennen; ich fordere euch auf, mit mir diese lange Reihe eurer Glaubensbekenntnisse zu durchgehen, und dann wollen wir sehen, ob ihr berechtigt seid, die römische Kirche über ihren Glauben zur Rede zu stellen, ihr, die ihr noch nicht einmal wisset, was ihr glaubet, und was ihr glauben sollet." —

Später haben sich durch polemische Schriften bekannt gemacht, Pichler: Theologia polemica 1737. Gazzaniga: Theologia polemica 1778. Kilber: Theologia dogmatico — polemico-scholastica. 1767 die wir in diesen ersten Perioden deßwegen aufführen, weil sie ihr geistig angehören.

Die eigentlich dogmatischen und von der Polemik sich entfernter haltenden Werke knüpften geradezu an das Mittelalter an, indem Männer, wie Este, die Sentenzen des Lom-

barden (Commentar. in IV lib. sentent), Suarez aber und Vasquez, Gregor von Valentia u. A. den Thomas von Aquin commentirten (Commentarii in summam S. Thomæ), wodurch es geschah, daß die Weise des Thomas von Aquin befolgt wurde, der das meiste Ansehen unter den Scholastikern behielt. Indeß wurde in der katholischen Kirche viele Rücksicht auf die Verbesserungsvorschläge genommen, die von Erasmus in der Schrift über die Weise der wahren Theologie ausgegangen waren, wie denn der Spanier Ludwig von Caravajal (Theologicarum sententiarum liber singularis seu restitutæ theologiæ et a Sophisticis et barbariæ repurgatæ specimen, Colon. 1545) der Erste war, der sich darnach bestimmte. Zu der formellen Entwicklung muß noch gerechnet werden die Trennung der Glaubens- und Sittenlehren, in Folge deren die früher Eine Disciplin in zwei sich spaltete, in Dogmatik und Moral, welche Trennung keine innere, geistige, sondern schlechthin nur eine formelle, zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung war. In der katholischen Kirche gab hiezu das Concilium von Trient Veranlassung, das jene Trennung annahm, aber in einem ganz andern Sinne, als die Reformatoren, und insbesondere Luther *).

Zu den ausgezeichneten Dogmatikern müssen nach den vorhin genannten gerechnet werden: Melchior Canus: loci communes theologici. Salamanc. 1562. Canisius: Summa doctr. christianæ 1599. Jodocus Coccius: Thesaurus theologicus. Colon. 1600. Das von Gelehrsamkeit strotzende Werk des Petavius: de dogmatibus theologicis 1644. Redding: theol. schol. 1667. Haunold: theolog. speculativa 1670. Thomassinus: dogmata theologica 1680 bis 1689. Natalis Alexander: theologia dogmatica et moralis 1694. C. Schrenk: theologia dogmatico-scho-

*) Ueber die Art, wie Luther in diesem Punkte eine dogmatisch schlechthin verkehrte Trennung vorgenommen, vgl. Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 235 — 243.

lastica 1696—1702. Habert: theologia dogmatica et moralis 1707. Obsträt: Institut. theol. 1710. Boucat: theologia patrum scholastico-dogmatica 1718. Tournely: Prælectiones theolog. 1726 u. A.

Dritte Periode.

Periode des Kampfes und der Selbstbewährung gegen das moderne Heidenthum in der Form des Rationalismus.

Wenn das in der ersten Periode des dritten Zeitraumes aufkeimende antikirchliche Element durch Anschluß an das schon vorhandene gleiche Princip zuerst daran kam, sich zu entwickeln; so brauchte das zu gleicher Zeit entstandene heidnische Princip länger, um in der Art hervortreten zu können, daß mit diesem Hervortritt eine neue Periode ihren Anfang nähme, wie es mit dem antikirchlichen Princip der Fall gewesen war.

Sollte die gegenwärtige Periode die der Philosophie genannt werden, so würde dieß keineswegs deßwegen geschehen, weil etwa in ihr eine entschieden philosophische Thätigkeit in der Theologie sich hervorgethan hätte; sondern weil es in ihr in der protestantischen Kirche üblich geworden ist, sich den Inhalt der Dogmatik nicht mehr von der göttlichen Offenbarung, sondern von zeitlichen Philosophien geben zu lassen, oder mit den letztern in solche Verhandlungen zu treten, daß das Resultat unmöglich ein anderes als ein solches sein konnte, das, indem man auf die außerordentliche Offenbarung sich wenigstens noch theilweise, wenn oft auch nur zum Scheine, berief, aus Theologie und Philosophie unnatürlich zusammen gesetzt war. Zur Philosophie hin aber wurde die protestantische Dogmatik aus folgenden Ursachen gedrängt. Die durch die Reformatoren gegen die menschliche Vernunft und Freiheit geltend gemachten Thesen mußten, da sie gegen die menschliche Natur selbst waren, diese zum härtesten Widerspruche aufreizen, und in Folge desselben Antithesen hervorrufen, die, da ein Extrem zum andern führt, gleichsam zur rächenden Vergel-

tung für so lange unnatürliche Herabwürdigung, dem Menschen ausschließlich zusprachen, was ihm sonst nur gemeinschaftlich mit der Offenbarung und der Gnade zukam, d. h. es mußte zu einer Vernunft kommen, die den Glauben, und zu einer Freiheit, die die Gnade ausschloß *). Der Kampf des Protestantismus gegen sich selber konnte aber einen zweifachen Weg einschlagen. Zuerst lag es nahe, jene Bestimmungen als wahre zu negiren, die jene Härten gegen Vernunft und Freiheit enthalten hatten. In diesem Sinne war der Streit gegen die Schriften der Reformatoren und gegen die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche gerichtet. Dabei war es nothwendig, die heilige Schrift selbst von jenen durch die Reformatoren ihr aufgebürdeten Härten freizusprechen, damit aber einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Lehrgehalte der letztern und dem der symbolischen Bücher auszusprechen. Ein anderer Weg war der, durch die Macht des Subjectiven geradezu alles Objective auf dem Boden der Religion aufzuheben. Beide Wege hat die protestantische Dogmatik eingeschlagen; aber nicht mit Einmal, sondern allmählig. Das Erste im Fortgange der dogmatischen Thätigkeit war, zwischen dem symbolischen Protestantismus und der Lehre der heil. Schrift einen wirklichen Widerspruch festzusetzen, und damit nahm der Selbstvernichtungsproceß auf dem protestantischen Boden seinen eigentlichen Anfang, indem man alles das, was man mit jenem Widerspruche behaftet glaubte, auf Menschliches oder Starrjüdisches zurückführte **). Bis zu diesem Punkte hin

*) Der Protestant Hase sagt in dieser Beziehung: „Die freiwerdende Vernunft empörte sich gegen die Behauptung ihrer natürlichen Verfinsterung und Unfreiheit.“ Lehrbuch der evangel. Dogmatik. 2. Ausg. S. 35.

**) Hase drückt sich hierüber so aus: „Man kämpfte anfangs gegen einzelne, mehr jüdische als christliche Dogmen, zeigte das menschliche Heranwachsen des für göttlich Ausgegebenen, widerlegte

war die ganze Thätigkeit nur die des sich entwickelnden Selbstbewußtseins, in welchem zugleich das Erkennen des großen Fehlers gegeben war, daß man bisher als in der Bibel enthalten glaubte, was wirklich nicht in ihr lag; der bisherige Gang konnte nur als ein Fehlgang Jedem erscheinen, der sich selbst nicht weiter und länger täuschen wollte. Um diesen großen Mißgriff in der Speculation vor sich selber nicht länger mehr zu verbergen, sagte man sich von den symbolischen Büchern los; um aber den Katholiken gegenüber nicht so ganz Unrecht zu behalten, berief man sich in der Controverse auf die heilige Schrift, gleichsam als ob diese dem Katholiken fremd wäre, oder Anderes enthielte, als sein eigenes bisher festgehaltenes Bewußtsein. Aber dieses Sichberufen war ein ganz anderes, als das Luthers und der übrigen Reformatoren. Denn diese beriefen sich auf dieselbe um eines materiellen Princips willen, das den Inhalt ihres Glaubens bildete und das sie darin zu finden vermeinten; die Spätern aber bedienten sich der Bibel nur als eines formellen Princips, sie selbst sank eigentlich zur bloßen Form herab, in welche Form fortan jeder beliebige Inhalt hineingelegt werden konnte. Dieser Inhalt aber war der einer bestimmten Philosophie entnommene, der oft nicht einmal brauchte vor sich selbst gerechtfertigt zu werden, weil man die Rechtfertigung dem Urheber des philosophischen Systems selbst überließ.

Der Gang, den der Unglaube an das Christenthum im Abendlande genommen hat, ist im Ganzen derselbe, den auch das politisch-revolutionäre Princip, mit dem erstern eng verwandt und verbunden, in seinem Zuge nach Europa eingeschlagen. Am weitesten hinauf war der Widerspruch gegen Vernunft und Freiheit, insbesondere gegen die letztere, von den Reformirten zu Genf gesteigert worden. Aus der für

---

das materielle Princip des alten Protestantismus aus dem formellen Principe, und erwies den Zwiespalt der (protestantischen) Kirchenlehre mit der Schriftlehre." S. 35.

die wahre Natur gehaltenen Unnatur konnte sich aber nur wieder Unnatürliches entwickeln; und so war die Calvinische Lehre die Mutter zweier Söhne, die von nun an, Hand in Hand, das Abendland durchzogen, jede mit der Standarte des Aufruhrs: der erste gegen Gott und Christus, der andere gegen die weltliche Obrigkeit: der erste gegen den Altar, der zweite gegen den Thron. So wurde vorzugsweise Genf der Herd einer zweifachen Revolution. Während das eine, politisch revolutionäre Princip, durch Knox nach Schottland getragen, zuerst hier, dann in England den Umsturz einer rechtmäßigen monarchischen Verfassung bewirkte, und in dem letztern mit dem Königsmorde seinen Lauf zu beschliessen schien, in der That aber damit noch nicht zufrieden, das gleiche tragische Schicksal auch für Frankreich bereitete*); wucherte in derselben Zeit das andere Princip nicht weniger mit dem Inhalte seines Schatzes falscher Weisheit. Es ist die Genfer Kirche selbst, in welcher die Negation gegen die katholische Kirche so bald eine vollkommene Negation gegen das ganze Christenthum wurde, daß das letztere selbst immer mehr und mehr einem Vertilgungskriege sich ausgesetzt sehen mußte, der denn auch in besagter Kirche so vollkommen gelang, daß eine christliche Erscheinung noch bis auf uns herab zu den seltensten Erscheinungen in diesen Landestheilen gerechnet werden mußte*).

---

*) Der Bauernkrieg in Teutschland braucht jedoch nicht übersehen zu werden, der bekanntlich nicht von Genf ausgegangen ist.

**) Man vgl. die von teutschen Protestanten gemachten traurigen Schilderungen der Genfer Kirche. Vielleicht noch am mildesten Guerike: „Fast in der ganzen (protest.) Schweiz war bis in das 19te Jahrhundert rationalistischer Unglaube zur entschiedenen Herrschaft gelangt, und die Geistlichkeit in Genf durfte 1817 es wagen, den zu ordinirenden Candidaten alles Predigen über die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo, über die Erbsünde, die Wirkung der göttlichen Gnade und die Prädestination strenge zu verbieten. Doch das Uebermaaß in Unterdrückung und selbst

Nicht anders waren die Wirkungen desselben Princips in England; hier unternahmen es die unter dem Namen der Deisten bekannten Freigeister, das Christenthum offen zu bekämpfen, wenn schon der Kampf kein neuer zu nennen war, weil die Waffen, die hiezu benutzt wurden, größtentheills die abgenutzten früherer Zeit waren, da das Christenthum zu seinen Feinden das Judenthum und Heidenthum hatte. Die unter diesen Deisten vorzugsweise zu nennenden sind: Coward, Toland, Schaftsbury, Collins, Tindal, Woolston, Morgan, Chubb u. A.

Nicht besser sollte es in Teutschland gehen.

Zu Anfang jener allgemeinen wesentlichen Veränderung im Glauben war es die Wolfische Philosophie, welche in Teutschland die Geister fesselte. Zwar äusserte sie ihren Einfluß Anfangs nur leise, indem sie zuerst sogar dazu benützt wurde, die Kirchenlehre mathematisch zu demonstriren, wie dieß noch bei Darjes, Carpov, Reusch, Canz und Wyttenbach der Fall war. Allein bald genug kam es dahin, die von Wolf aufgestellte „Natürliche Theologie“ *) auch auf den Boden der Theologie überzutragen, um durch sie die positive Lehre zu verdrängen, was um so leichter sein mußte, je widernatürlicher diese sich gestaltet hatte, und je sicherer die in die Wolfsche Lehre übergegangene Leibnitzische Philosophie die wunden Stellen der protestantischen Lehre aufzuweisen berufen war, indem gerade sie Vernunft und Freiheit in ihre unveräusserlichen Rechte einsetzte, wie nicht leicht eine andere Philosophie vor und nach ihr. Hätte die protestantische Dogmatik sich an die christliche Philosophie des Leibnitz angeschlossen, es wäre nicht

---

Verfolgung des Evangeliums führte zur Reaction u. s. w. A bas Jesus Christ! a bas les religionnairs! a mort! a la lanterne! war im Juli 1817 zu Genf die Losung der wüthenden Menge.“ Handb. d. allg. Kirchengeschichte S. 911—915.

*) Wolf: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Lips. 1736.

blos zu ganz andern und bessern Resultaten gekommen, sondern es würde auch bald zu einer Vereinigung des Protestantismas mit dem Katholicismus geführt haben, die Leibnitz mit Bossuet zu bewirken strebte. Zu einer solchen Höhe der christlichen Speculation konnten sich aber diejenigen nicht erheben, die kurz zuvor philosophisch noch so tief standen; sie betraten daher den anden Weg, der offen stand, und den die Oberflächlichkeit so gerne geht, den von dem einen Extrem zum andern, vom unvernünftigen Glauben zum baaren Unglauben. Dieser letztere hatte sich schon entwickelt, als man sich bemühte, die frühere falsche, weil von der Polemik dictirte, Exegese durch eine andere, aber eben so wenig zum wahren Ziele führende zu verdrängen; denn hat sich in jener die Läugnung der Vernunft und Freiheit zum Princip gemacht; so war das Princip der letztern der Unglaube an das göttliche Wort. Es war nur dieser Unglaube, der sich eben so zur Grundlage derjenigen theologischen Thätigkeiten machte, die nun die in der protestantischen Kirche üblichen wurden, wie dort der finstere Glaube eine Dogmatik dictirt hatt, die sich selbst in so kurzer Zeit schon aufzugeben genöthigt sah. Jene Thätigkeiten wurden zu Methoden und Systemen, und von Semler, mit dem sie ihren Anfang genommen, bis auf die heutige Zeit herab, bildeten sich vier solcher Methoden und Systeme: 1. die Accomodations- und 2. die Perfectibilitätstheorie, 3. die kritische, und 4. die mythisirende Methode. Was allen diesen vieren als das Gemeinsame zu Grunde liegt, ist Folgendes: Sie sind nicht hervorgegangen aus einem Interesse an dem Inhalte des christlichen Glaubens; eben so wenig aus einem wahrhaft wissenschaftlichen Ernste; sondern sie hatten im Ganzen nur den Charakter des zufälligen Mittels, dessen man sich bediente, den lästig gewordenen positiven Inhalt des Christenthums allmälig aufzureiben, und an seine Stelle irgend eine sogar ungeprüfte Philosophie zu setzen. Während man in der

Perfectibilitätstheorie dieß als einen vollkommenen Zustand in der Ferne der Zukunft zeigte, wurde in der Accomodationstheorie nach Rückwärts angenommen, schon Christus habe anders gedacht als gesprochen. Aber auch die heiligen Urkunden der Offenbarung sollten nicht mehr das alte Zeugniß ablegen können; darum wurden sie theilweise entweder geradezu geläugnet oder doch wenigstens auseinander gerissen und im Einzelnen angefochten, aus Gründen, die an Schwäche auf keinem Gebiete der historischen Wissenschaft ihres Gleichen haben. Diese letztere Thätigkeit zu üben, war der Kritik überlassen. Nun war nach solchen Zerstörungsversuchen nur noch Eines übrig, die freie und unumwundene Erklärung nämlich, die positiven Wahrheiten der Religion seien an sich selbst nur philosophische Ideen, in Mythen eingekleidet, und die theologische Thätigkeit bestehe sofort einzig darin, sie von diesem mythischen Gewande zu befreien. Dieses Geschäft nahm die letzte der angegebenen Methoden auf sich, die mythisirende, und nun konnte das Streben all dieser unter sich zusammenhängenden Thätigkeiten als ein erreichtes angesehen werden, denn das Resultat schien geliefert, welches die Erkenntniß ist, es gebe an sich keine positive göttliche Offenbarung, sondern Alles sei nur reines Erzeugniß des menschlichen Geistes, und der Mensch sein eigener Erlöser.

Während dieses in wenig Worten der Gang der protestantischen Dogmatik, allerdings nicht ohne einzelne widersprechende Stimmen, ist, gehen wir nach dem mehr Allgemeinen zum Besondern über.

Der Erfinder *) jener oben genannten Methoden und

*) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß besondere Principien, wie z. B. das symbolisirende schon lange vorher vorhanden gewesen sind und gewirkt haben. Wie überhaupt durch eine ganz eigenthümliche Gottes=, Logos=, Ideen= und Weltlehre unmittelbar an die Re=

Systeme, selbst das mythische *) nicht ausgenommen, eher noch das eigentlich kritische, ist Semler. Was sein Einfluß in Verbindung mit der Wolfischen Philosophie zunächst hervorbrachte, ist diejenige Philosophie, die mit Recht als die oberflächliche gegolten hat, die Steinbartsche Popularphilosophie, welche die Tugend zum bloßen Mittel der Glückseligkeit herabsetzt **).

Gegen eine solche Erniedrigung des ethischen Princips mußte die menschliche Natur abermals Protest einlegen; derjenige aber, der ihn aussprach, war Kant. Je mehr Steinbart das sittliche Element zu einem bloßen Mittel herabgewürdigt hatte, desto höher glaubte es Kant stellen zu müssen; und er stellte es, weil auch hier ein Extrem nur wieder das andere hervorrief, so hoch, daß ihm das theoretische Moment, besonders in Absicht auf die Erkenntniß Gottes, bis zu einem leeren Nichts herabgesetzt werden zu müssen schien, so daß er in der That mit Luther und den übrigen Reformatoren in Behauptung der absoluten Schwäche der theoretischen Vernunft übereinkam, aber auf das Entschiedenste durch Festhaltung der sittlichen Freiheit ihnen entgegenstand. Was er aber auf Seite der theoretischen Vernunft aufgegeben hatte, hielt er auf Seite der praktischen fest, so daß er den Offenbarungen der sittlichen Natur des Menschen eine Absolutheit zuschrieb, die zur Sonne alles wahren Erkennens wurde. Indem aber diese Absolutheit

formatoren, insbesondere an Zwingli sich Osiander, Schwenkfeld, Servede, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Kant, Jacobi, De Wette, Hase, J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel und Strauß anschließen, haben wir im I. Bande unserer Philosophie des Christenthums nachgewiesen. S. 711 — 820.

*) Semlers Ausführliche Erklärung über theolog. Censuren, in der Vorrede. Ferner: Freie Untersuchung des Canon. 2 Thl. S. 282.

**) Steinbart: System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. 1778.

jede andere ausschloß, mußte die Ausschließung gerade bei dem Beginnen, was sich auch als Absolutes darstellt, bei der göttlichen Offenbarung, deren Wahrheiten sofort für bloße Allegorien sittlicher Ideen erklärt wurden *). Der Anhang, den sich Kant erwarb, war groß, und selbst in unserer Zeit hat der Einfluß dieser Philosophie auf die Theologie sein Ende noch nicht erreicht. Deßohngeachtet ist der Protest nicht zu verkennen, den die theoretische Vernunft gegen dieses System fortwährend einlegen mußte, indem der menschlichen Natur zugemuthet wurde, sich selbst gleichsam zu zertheilen, und praktisch anzunehmen, was theoretisch aufgegeben ist. Daher ist es begreiflich, wenn die Jakobische Philosophie mit ihrer innern Vernunftoffenbarung bald Eingang in die Gemüther fand, und sich mit der Kantischen zugleich sowohl in der Philosophie als in der Theologie in die Herrschaft theilte, welche Doppelherrschaft in Betreff der erstern in dem Friesischen Systeme zur Erscheinung kam, das auch System in der Theologie wurde **).

Damit sind wir zum sogenannten Rationalismus gekommen, der in der jetzigen Gestalt mit Kant beginnt und seither alle möglichen Phasen des philosophischen und unphilosophischen Denkens durchlaufen hat. Schon darin ist enthalten, daß der Rationalismus nicht etwa als ein consequent durchgeführtes Religionssystem anzusehen sei; er hat vielmehr seine Wurzeln in allen möglichen Erdreichen, und kann als sein Gemeinsames nur den gemeinen, räsonnirenden Menschenverstand ansprechen, der in seiner oberflächlichen Manier aus der heiligen Schrift und den philosophischen Systemen, welche letztere bei ihm das Hauptgewicht haben, das ihm Zusagende herausnimmt, wenn es auch das sein sollte und meistens ist,

---

*) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. Unsere Philosophie des Christenthums. I. Band. Seite 713 — 755.

**) Unsere Philosophie des Christenthums. I. B. S. 755 — 761.

was, weil es dem im Ganzen nur berechnenden verständigen Princip, der großen Menge zu gefallen, entspricht, eben das weniger Tiefe ist, darum aber auch, wie er selbst nur als die Frucht von einer unwissenschaftlichen Zeitrichtung anzusehen ist, nicht umbildend auf die Zeit selbst einwirken kann, und am wenigsten in einer Weise, die wohlthätig ist. Diejenigen unter den protestantischen Theologen, die in diesem, der Philosophie selbst verächtlich scheinenden Sinne gewirkt haben, sind: Eckermann: Compend. theolog. christ. bibl. hist. 1791. Derselbe: Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre 1801. 3. Teller: Religion der Vollkommneren 1792. Henke: Lineamenta Institutionum fidei christianae historico-criticarum 1793. Tieftrunk: Religion der Mündigen 1800. Wegscheider: Institutiones theol. christ. dogmatic. 1815. Röhr in der Predigerbibliothek. Das in den Schriften dieser Männer befolgte Streben ging und geht fortwährend darin auf, den Glauben von seiner bisherigen Höhe herabzuziehen, und an ihm alles begreiflich und populär zu machen, was aber näher so zu verstehen ist, daß sein tieferer Inhalt geradezu aufgegeben wird, indem man ihn an die trivialsten auch dem Unstudirten nicht zusagenden Zeitvorstellungen austauscht, gegen welche, wie vorausgesetzt wird, sich der Glaube nicht länger mehr halten lasse. Wenn auch Mehrere in dieser Zeit, bis zu jenem Momente hin, in welchem sie zu einem solchen Punkte hingekommen, unsicher schwankten; so ist doch gewiß, daß auch sie endlich Schiffbruch gelitten haben: einmal wegen eines wirklichen Mangels geistiger Kraft, und dann aus der der Unkraft stets entspringenden Furcht, sich gegen die ungläubige Ueberzahl nicht länger mehr mit Ehre halten zu können, oder als ein für unwürdig Geglaubter unter der sich für würdig haltenden Menge fortan gelten zu müssen. Schon daraus muß klar sein, daß die protestantische Theologie dieser Zeit der Philosophie gegenüber eine sehr untergeordnete und höchst traurige Rolle spielen mußte; sie hatte für sich allen selbstständigen

Werth und alle Würde verloren *). Dem Theologen selbst war es unmöglich geworden, von sich einen rechten Begriff zu bilden, weil nicht nur seine einzige Thätigkeit eine blos kritische blieb, sondern er auch noch mit dem, was Gegenstand derselben war, im ewigen Widerspruche sich befand; die Theologie war zur Handlangerin einer andern und ihr fremden Wissenschaft geworden, indem sie sich ausschließlich damit befaßte, dieser durch Aufreibung ihres eigenen Inhaltes Anhänger zu verschaffen. Dadurch aber, daß der Rationalismus, des positiven Inhaltes ohnehin entbehrend, nicht selbst als eigenthümliche Religionsphilosophie sich ansetzte und ausbildete, ist es gekommen, daß er als eklektischer Synkretismus, oder vielmehr als Conclomeratphilosophie sich gestaltete, und eben deßhalb allen möglichen Zufällen ausgesetzt war, mehr noch als die Systeme selbst, aus welchen er sich unnatürlich zusammensetzte. Als ein höchst überflüssiges Geschäft mußte es gewiß erscheinen, bei all dem noch auf die Quellen der christlichen Glaubenslehre zurückzugehen, um ihnen Einiges zu entnehmen. Es geschah aber nur, wenn es geschah, um sich der biblischen und dogmatischen Bestimmungen als eines Vehikels der Mittheilung, als Einkleidung der Begriffe in einmal gangbar gewordene Ausdrücke zu bedienen. Den alten, mit dem Worte ursprünglich verbundenen Begriff hielt man für Irrthum; und daraus entwickelte sich das zweifache Bestreben, entweder die Dogmatik auch noch von diesen alten Ausdrücken zu reinigen, oder sie als Symbole und Allegorien gewisser religiösen Ideen, nach denen sie zu deuten seien, stehen zu lassen.

Es lag in der Beschaffenheit des Rationalismus, weder

*) Die treffendsten Urtheile der Philosophie über eine so geartete Theologie findet man bei Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium S. 197—210; Hegel: Religionsphilosophie I. Bd. S. 7—10, 18—25, und sämmtliche Werke. I. Bd. 114.

ein wahrhaft wissenschaftliches noch ein tief religiöses Bedürfniß befriedigen zu können, und diese zweifache Unkraft ist als die nächste Ursache zu betrachten, warum gegen ihn Reactionen erfolgen mußten. Diese aber konnten nach den obwaltenden Verhältnissen in einer dreifachen Weise vor sich gehen: entweder so, daß man zur Kirchenlehre zurückging; oder so, daß man zwischen dieser und dem Rationalismus vermittelte; oder endlich so, daß man sein Heil durch den Anschluß an neue philosophische Systeme suchte. Und in der That sind alle diese drei Wege von den Theologen nach einander eingeschlagen worden.

Was zunächst den ersten derselben angeht, so unterschied sich der neuere Supernaturalismus der Protestanten von dem ältern dadurch, daß er jene Lehren, an welchen der beginnende Rationalismus sich gestoßen, nun selbst als in der heiligen Schrift nicht enthaltene aus der Dogmatik ausstieß. Als ein bedeutender Fortschritt der Entwicklung war es allerdings anzusehen, daß die oben berührten finstern Lehren von der Unvernunft und Unfreiheit des Menschen als nichtchristliche verurtheilt wurden; aber bedauert muß es werden, daß die heilige Schrift selbst wieder, auf die man sich als auf die Sprache der sich offenbarenden Gottheit berief, nur mit einer gewissen politischen Zurückhaltung, und ohne Geltendmachung ihrer absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit, in den Vordergrund gestellt wurde.

In die Reihe der den Supernaturalismus fortbildenden Theologen gehören: Storr: **Doctrinae christianae pars theoretica, 1793.** übersetzt von Flatt. Derselbe: **Annotationes quaedam theolog. ad philos. Kantii doctrinam 1793.** Reinhard: Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger 1801; später vom Verfasser selbst 1806 und endlich von Schott 1818. Schwarz: Grundriß der kirchlich protestantischen Dogmatik 1816. Knapp: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evangel. Kirche, 1827. Hahn: Lehrbuch des christlichen Glaubens,

1828; und Steudel: Glaubenslehre der evangelisch protestantischen Kirche, 1834.

Wenn schon bei den oben genannten supernaturalistischen Theologen nicht allenthalben eine vollkommene, und darum schlechthin erfreuliche Entschiedenheit für die Sache der Offenbarung wahrgenommen werden konnte; so ist wohl zu erwarten, daß dieß bei den Vermittelnden noch weniger der Fall gewesen sei. In dieser Voraussetzung täuschen wir uns auch nicht, vielmehr werden wir in ihr nur zu sehr bestärkt, wenn wir die Männer näher ins Auge fassen, die das Geschäft der Vermittlung über sich genommen. Der erste ist Stäudlin, aus der gläubigen Schule Storrs hervorgegangen, später aber von den hier geschöpften Grundsätzen sich immer mehr und mehr, wenn schon nicht ganz lossagend. Seine dogmatische Unbestimmtheit und speculative Unbehülflichkeit ließ ihn mehr zu dogmenhistorischen Versuchen, als zur eigentlich wissenschaftlichen Dogmatik sich hinwenden, wie auch sein dogmatisches Werk: Dogmatik und Dogmengeschichte, durchaus nur jenen Charakter an sich trägt. Ein wahres Bild der ewigen Veränderung und des beständigen Wechsels ist aber Ammon, der selten auch nur kurze Zeit in seinen Ueberzeugungen sich getreu geblieben, sondern mit jeder neuen Schrift oder mit jeder neuen Auflage selbst als ein Neuer sich gegeben, so daß er ohne die Annahme schlechthin unerklärlich wäre, er richte sich mit seiner Dogmatik stets nur nach äussern Umständen, keineswegs aber sei sie das Werk des eigenen Nachdenkens und der wissenschaftlichen Forschung. Vgl. Entwurf einer wissenschaftlichen Theologie, nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 1797. Summa theologiae christianae 1808. Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, eine Ansicht der höhern Dogmatik 1833 ff. Von nicht großer Bedeutung ist die dogmatische Thätigkeit des gleichfalls nicht sehr entschiedenen Schott: Epitome theol. christ. dogm. 1811. Bretschneider aber hat selbst wieder zu sehr gewechselt, als daß er großen Einfluß durch seine versuchte

Vermittlung hätte gewinnen können *). Die Vermittlungsversuche blieben sonach nicht blos ohne allen Erfolg, sondern sie erzeugten selbst noch eine dogmatische Gleichgültigkeit, die in Tzschirner sich so aussprach: Rationalismus sowohl als Supernaturalismus können in der protestantischen Kirche mit und neben einander wohl bestehen, eine Ansicht, die später auch von Andern wiederholt worden ist.

Die ganze Entwicklung hätte vielleicht eine andere Wendung genommen, wenn sich gleich zu Anfang der hervortretenden Gegensätze Herder in einem männlich entschiedenen Charakter gezeigt, und nicht selbst alle Widersprüche in sich repräsentirt hätte.

Nachdem die Vermittlungsversuche durch die dogmatische Unentschiedenheit ihrer Urheber den Zweck der Versöhnung mehr verfehlt als erreicht hatten, war nur der letzte der oben als möglich erkannten Wege noch übrig, der nämlich, sich an eine prädominirende Zeitphilosophie ausnahmslos anzuschließen, und dieß schien um so gerathener, da, wie wir oben schon einsahen, eine eigene rationalistische Religionsphilosophie sich nicht zu entwickeln vermochte, was vielleicht auch darin seinen Grund hatte, daß der abgeschiedene Geist des Christenthums sich riesengroß neben die kleinen rationalistischen Machwerke hinstellte und durch seine bittere Ironie die eingeschränkten Köpfe in Verwirrung brachte. Denn wie alles Göttliche, so wirkt auch das Christenthum oftmals auf negative Weise, d. h. durch seine Abwesenheit, durch welche es aber selbst wieder nur allgegenwärtig ist. Der kühne und kräftige Fichte hatte zwischen Kant und Schelling neben Jacobi einen zu kurzen Zeitraum seiner Wirksamkeit, als daß er eine große zahlreiche Schule sich hätte anziehen können. Wenn er selbst in der ersten Periode seines Wirkens den am weitesten gesteigerten subjectiven Idealismus ausbildete; so wandte er sich in der zwei-

*) Handbuch der Dogmatik 1841. Die Grundlage des evangelischen Pietismus.

ten Periode seines philosophischen Lebens offenbar dem Pantheismus zu. Seine religiösen Schriften sind: Kritik aller Offenbarung. Königsb. 1791. Anweisung zum seligen Leben. 1806. Die Staatslehre. 1820. Nachlaß. 3. Bd. 1835. Indeß fehlte es doch nicht an Einwirkung dieses Systems auf die Theologie, und insbesondere auf die dogmatische, wovon das „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" von J. C. Chr. Schmidt (in Gießen) 1800 einen Beweis liefert. Größern Einflusses erfreute sich aber der höchst geniale Schelling, der durch das Innere seines so tief und lebendig anregenden Systems auch da noch fortwirkte, wo das Letztere nach der Ansicht Einiger durch Hegel verdrängt zu sein schien, der jedoch im Wesentlichen d. h. nach der Grundanschauung über Schelling nicht hinausgekommen, wohl aber in Manchem hinter ihm zurückgeblieben ist. Zu den in den Kreis der Theologie einschlagenden Schriften von ihm gehören: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge 1802. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803. Philosophie und Religion 1804. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809 (im ersten Bande der gesammelten philosophischen Schriften). Die christlichen Lehren erscheinen da, wo Gebrauch von ihnen gemacht ist, als die stufenweisen Offenbarungen des göttlichen Selbstbewußtseins, die sich an die mythologischen Gestalten der alten Welt anschließen, welche jedoch nicht ganz dieselbe Bedeutung haben. Das ganze System ist noch nicht vollendet, und damit auch nicht entschieden, ob das Christenthum in ihm siege oder der Pantheismus. Unter den Dogmatikern hat Anfangs keiner mehr auf Schelling Rücksicht genommen als Daub. Mit Kant beginnend (wovon die Beweise in seiner Katechetik), und an Fichte leise vorübergehend, hat er seine letzte und höchste Befriedigung in Schelling und später in Hegel (weil in diesem jener blieb) gefunden *), wenn er

*) Ohne Zweifel hätte Daub viel besser gethan, mit dem Meister

schon selbst hie und da nicht ohne originelle Gedanken war und erfrischend selbst auf die Philosophie zurückwirkte. Nachdem er sich von den Fesseln des Kantianismus befreit, dagegen aber sich schon wieder in die des Schellingianismus gefügt hatte, gab er sich auf einige Zeit der Ueberzeugung hin, daß eine Dogmatik, die sich blos auf die historisch-kritische Erklärung der Bibel, nach irgend einer beliebten Hermeneutik stütze, vor dem Geiste der Wissenschaft, wie dieser in der Zeit aufgetreten, sich unmöglich rechtfertigen könne. Er strebte daher dahin, die Dogmen nach dem speculativen Inhalte, den er in ihnen fand, zu würdigen, und auf diese Weise das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen. Er war aber damals nach seinem eigenen Geständnisse weit entfernt, die Religion aus der Philosophie construiren zu wollen, das Historisch-Positive des Christenthums in ihr zu suchen, oder auch nur anzunehmen, daß es nur symbolische Ausdrucksweisen und allegorische Darstellungen menschlicher Ideen enthalte. Sein Bestreben ging vielmehr dahin, auf dem Grunde des Glaubens an Gott, an Gottes Sohn und Gottes Geist, ein feststehendes, deutliches und vollständiges Erkennen zu erlangen *). Eben so bekennt er an einem andern Orte, er habe nie die Philosophie auf die Theologie anwenden, oder diese nach jener modeln wollen **). Allein diesen Ueberzeugungen war Daub selbst weder vorher noch später getreu, indem er in der Wirklichkeit stets das entgegengesetzte Verfahren einschlug, und fremde, der Philosophie erborgte Ansichten als dogmatische aufstellte. Seine Dogmatik ist daher auch nicht die aus der Offenbarung geschöpfte christliche, sondern eine, mit der letztern nur ganz äußerlich und lose zusammenhängende Darstellung der Schellingisch-Hegel-

---

selbst vorwärts, als mit dem Jünger rückwärts zu gehen. Am zuträglichsten aber wäre für ihn sicher gewesen, sich an den Offenbarer der Wahrheit zu halten, an Christus.

*) Judas Ischarioth. I. Heft. Vorrede.

**) Einleitung in die christliche Dogmatik, Vorrede.

schen Philosophie, wie diese nach ihrer damaligen Vereinigung wesentlich Pantheismus enthielt. Schriften: Theologumena sive doctrinæ de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendæ capita potiora 1806. Einleitung in die christliche Dogmatik 1810. Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten 1816. Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens 1833. Prolegomena zur Dogmatik 1839.

Die Hegelsche Lehre, auf welche sich Daub in der letzten Periode seines Wirkens vorzugsweise gegründet, ist von Hegel selbst als Religionslehre zwar wohl vorgetragen, aber erst nach seinem Tode in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" 1832 öffentlich bekannt gemacht worden, obwohl aus seiner schon früher erschienenen „Phänomenologie des Geistes" 1807 und aus seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" 1817. die religiösen Grundansichten dieses Philosophen im Ganzen recht gut abgenommen werden konnten. Daher ist zu erklären, wie Marheineke noch bei Lebzeiten Hegels auf der Grundlage der Philosophie des Letztern eine Dogmatik aufbauen konnte, die allerdings erst in der zweiten Auflage den vollkommen Hegelschen Zuschnitt erhielt: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft 1819. 2te 1827. Eine zweite Schrift ist das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Dieses dogmatische System hat jedoch das Eigenthümliche, daß es, weit entfernt, von der Hegelschen Entwicklungsmethode Gebrauch zu machen, größtentheils in, wenn auch oft sehr geistreichen, Assertionen besteht.

Der geistvollste und scharfsinnigste Dogmatiker der protestantischen Kirche nicht blos neuerer, sondern jeder Zeit, ist aber Fr. Schleiermacher. Zwei Betrachtungen schrieben ihm den Weg vor, den er in seinem dogmatischen Systeme eingeschlagen. Zuerst lag vor ihm die Trennung der protestantischen Kirche in zwei Parteien; welche Spaltung aufzuheben

die preußische Regierung sehnlichst zu wünschen schien. Weit entfernt jedoch, als ein von dieser Gedungener die Plane derselben zu befördern, sondern um einen Zwiespalt geistig aufzuheben, den der Staat als solcher oftmals nur mit dem bloßen Befehl *) zu beseitigen sich entschließt, mußte er, um dem Vereinigungswerke eine dogmatische Grundlage zu geben, etwas versuchen, was bisher unversucht war **). Auf dem Standpunkt der Theologie konnte bisher der Streit nicht ge=

---

*) Die neueste Zeit hat hievon neueste Beispiele gegeben, auf die wir als allbekannte nur hinweisen dürfen.

**) Rosenkranz bringt über das Werk der Union Nachstehendes vor: „Die Union ist das Ergebniß einer abgelaufenen Bildung, nicht das einseitige Werk monarchischer Willkühr; sie mußte eintreten, nachdem das Verständige der reformirten Kirche in der vorzugsweise sogenannten Aufklärung, das Empfindungsvolle, dem Bildlichen Zugeneigte der Lutherischen, in ihren separatistischen Secten seinen Gipfel erreicht hatte. Das Jahr 1817 bot eine bequeme Situation, die Nichtigkeit des bis dahin noch formell bestandenen Unterschiedes öffentlich zu erklären. In der Teutsch = protestantischen Kirche ist die Union zum Theil zu Stande gebracht, aber erst äußerlich; vollkommen kann man sie noch nicht nennen. Die starre Scheidung der Lutherischen und reformirten Gemeinden hat aufgehört und an die Stelle der früherhin mehr üblichen Parteinamen ist die Benennung der Evangelischen Kirche eigens in der Bedeutung aufgekommen, um die ausgesprochene Einheit auch nach außen hin erkennen zu lassen. Anfans fanden sich im Ritus, z. B. über den Gebrauch des Brodes und der Oblate, noch allerlei Abneigungen, welche aber bald für unwesentl ch anerkannt wurden und nur das Dogma von dem Abendmahl selbst (sic), wie das von der Prädestination sind die tiefen noch nicht ganz gelösten dogmatischen Differenzen." Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. S. 98. Um ein richtiges Urtheil über die Art und Weise der Einführung der Union zu gewinnen, muß man die dahin einschlagenden Schriften von Steffens und Guerike lesen. Dr. Augusti nennt die Union der Reformirten mit den Lutheranern eine „äußerliche und oberflächliche, aufgebaut auf der hohlen Grundlage der Gleichgültigkeit gegen den Consensus fidei". In der Darmst. A. K. Z. 1830. Nr. 153.

schlichtet werden; die verschiedenen philosophischen Systeme hatten eben so wenig eine Ausgleichung herbeiführen können. Schleiermacher mußte daher für seine Vermittlung eine Lehre zu Grunde legen, die in zweifacher Weise befriedigte: einmal die Parteien als solche d. h. die Lutherischen und die Reformirten, sodann den Supernaturalismus und den Rationalismus. Das Erstere suchte er dadurch zu erreichen, daß er nach keiner Seite hin scharfe Bestimmungen gab, wodurch aber das Ganze nothwendig eine gewisse charakterlose Haltung gewinnen mußte; das Zweite dadurch, daß er zwar wohl dem Rationalismus zu lieb, von einem philosophischen Standpunkte, und zwar dem spinozistischen ausging, diesen Standpunkt aber einen wesentlich religiösen nannte. Dieß ist der Standpunkt des frommen Bewußtseins, welches als Thatsache in unserm Geiste sich vorfinde, indem sich dieser auf unmittelbare Weise von Gott absolut abhängig fühle. Der große Mißstand hiebei aber ist, daß von diesem an sich philosophischen Satze, der erst nach wesentlichen Veränderungen, und an sich und in Wahrheit gewiß nie (sofern er pantheistisch) in das christliche Gebiet hinüber verpflanzt werden könnte, das christliche Moment so sehr bestimmt worden ist, daß dieses an sich auch noch so kunstreiche Werk, dennoch nur als eine Erscheinung angesehen werden muß, die weder rein der Philosophie, noch weit weniger aber der Theologie angehört, eben darum aber auch bei allen sonstigen Vorzügen, womit es die Schleiermachersche Individualität ausgestattet, von beiden, von der Philosophie und von der christlichen Theologie, nothwendig aufgegeben wird. Dieser Glaube daher, weit entfernt, der einer bestimmten Gemeinde zu sein, hat erst noch zu warten, bis sich eine solche für ihn finde, wodurch er aber eben als Glaube in Widerspruch mit seinem Begriffe kommt, weil ein Glaube, an den und in welchem Niemand glaubt, kein Glaube ist. Aus dem Ganzen aber leuchtet sogleich das Absichtliche und Prämeditirte hervor, das zugleich die Lüge

eben dieses Ganzen ist. Schriften: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt 821. Ueber seine Glaubenslehre, zwei Sendschreiben an Lücke (aus den theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1829) jetzt im II. Band der theol. Schriften S. 575—653. Die Grundlage der ganzen Anschauungsweise bildete bei Schleiermacher die Schrift: Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799.

Wie Schleiermacher sich durch eine der Grundanschauung nach dem Spinoza angehörige Philosophie bestimmen ließ, so finden wir auch bei De Wette wieder eine fremde und zwar die Friesische als das Maaßgebende vorwalten, wodurch die Dogmen zu blossen Symbolen gewisser ästhetischen Ideen und Gefühle, und zwar der Ergebung, der Begeisterung und der Andacht herabgesetzt werden. Schriften: Ueber Religion und Theologie 1815. Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung I. Thl. Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments II Thl. Dogmatik der evangel. luther. Kirche 1816. Diese Dogmatik machte Twesten, ein Mann mit viel logischer Schärfe und hervorstehender Besonnenheit, zur Grundlage für seine eigene. Sofern er nun auf sie sich gründet, trägt sein Werk zugleich die Mängel des vorhergehenden, sofern er aber dem Historischen sich mehr zuwendet, und diesem wirkliche und wahre Geltung zu verschaffen sucht, geräth er in offenen Kampf mit jenem. Durch beides verliert die Schrift nicht wenig, und nach vielen verschwendeten Worten bleibt oft nur ein Weniges übrig, das sich bei sichtbarem Mangel an kräftiger Entschiedenheit wie ein in die Enge Getriebenes gebährdet, und sich selbst nicht überall als wahrhaft christliches legitimiren kann. Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. De Wette; bisher zwei Bände. Viel Aehnlichkeit mit der De Wettschen Dogmatik hat durch das Reiche und Füllenhafte, aber auch durch das Vage und Schwankende

ihrer Bestimmungen das Lehrbuch von Hase*), zu welchem ein Jahr später die „Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde (1827) kam. Der eigentliche Standpunkt der Dogmatik wird von ihm schon dadurch verrückt, daß er sie zu einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion in ihrem Verhältnisse zum religiösen Geiste macht, was nur die Apologetik ist.

Indem aber der religiöse Geist, Statt durch die christliche Offenbarung bestimmt zu werden, diese selbst zu bestimmen sucht, leidet das Lehrbuch, bei allen sonstigen Vorzügen einer kompendiarischen Darstellung dennoch dadurch, daß in ihm nicht der Geist des Christenthums, sondern ein anderer, mit diesem nur allzu oft in Widerspruch und Kampf gerathener, zur Darstellung gekommen ist. Und dieses Gebrechen ist groß genug, um durch keinen noch so hervorstehenden Vorzug kompendiarischer Gewandtheit verdeckt zu werden.

Die neueste Dogmatik auf dem protestantischen Gebiete ist die von Strauß**), von der aber bis jetzt nur der erste Theil erschienen ist. Wenn der Verfasser auf sein „Leben Jesu" hin noch eine Glaubenslehre erscheinen lassen wollte, konnte seine Aufgabe keine andere sein, als, nachdem die mehr allgemeinen Lehren über Gott und Welt von ihm dargestellt waren, den Versuch zu machen, auf den wenigen und schwachen Resten der durch ihn so sehr verkümmerten Christologie noch eine Erlösungslehre aufzubauen, die immerhin der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt der christlichen Dogmatik bleibt. Dieser Versuch, selbst ganz in jenem Sinne, wie ihn Strauß selbst früher angedeutet, unternommen, wonach nämlich an die Stelle des die Welt erlösenden Christus die Idee der Menschheit tritt, dieser wirkliche Versuch würde ihn nicht nur bald genug

*) Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 1826.

**) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, dargestellt von D. Fr. Strauß, I. Bd. Tübingen und Stuttgart 1840.

von der Unmöglichkeit einer solchen Durchführung an sich überzeugt haben, sondern die so sich selbst darstellende Unvollziehbarkeit des Grundgedankens auf dem Boden der Wissenschaft hätte ihm auch zu der Ueberzeugung verholfen, die von ihm an die Stelle des persönlichen Christus gesetzte Idee der Menschheit als einer sich selbst erlösenden sei nichts als ein Phantom, und zudem kein neues, sondern ein solches, welches seine Geburt schon vor achtzehnhundert Jahren im Kopfe des Alexandrinischen Juden Philo gefeiert hat*).

Diesen so eben angedeuteten Versuch will aber Strauß schlechthin nicht machen, vielmehr spricht er es selbst schon von Vorne herein**) als seine Absicht aus: „Nichts Eigenes zu geben, sondern nur Gegebenes zusammen zufassen." So verfällt Strauß nach eigenem Vorsatz und Willen jener historischen Taglöhnerei, mit der uns glaubenslose Theologen schon so oft und zum eckeln Uebermaaße vor ihm gelangweilt haben. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und jenen noch Statt finden möchte, besteht darin, daß seine historische Betriebsamkeit nach eigenem Geständniß der eines Handlungshauses gleicht, welches zur beständigen Orientirung über den Zustand seiner Speculationen auf die Bilanz achtet. Seine eigenen Worte sind: „Sie (seine Schrift) soll der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet. Wird es durch diese gleich nicht reicher, so erfährt es doch genau, wie es mit seinen Mitteln daran ist: und das ist oft eben so viel werth als eine positive Vermehrung derselben." Eine solche Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand ist in unsern Tagen um so dringenderes Bedürfniß, als sich die Mehrzahl der Theologen hierüber die größten Illusionen macht. Man schlägt den Abzug, den die Kritik und Polemik der zwei letzten Jahrhunderte vom alten theologi-

*) Vgl. unsere Darstellung der Hauptmomente der Straußischen Lehre im I Bd. unserer Philosophie d. Christenth. S. 810—819.
**) Vorrede S. IX.

schen Grundstocke gemacht hat, viel zu gering an, und dagegen die zweideutigen Hilfsquellen, die man in der Gefühlstheologie und mystischen Philosophie des gegenwärtigen gefunden zu haben glaubt, viel zu hoch. Man meint die Processe, welche über jene Ausfälle noch obschweben, zum größern Theil schon gewonnen zu haben, und aus den neueröffneten Schachten der reichsten Ausbeute gewiß zu sein. Es könnte aber der Fall eintreten, daß jene Processe sämmtlich an Einem Tage verloren gingen, und wenn dann zudem noch diese neue Gruben die Hoffnungen täuschten, so wäre das Falliment unvermeidlich*)." — Auf eben so geeignete Weise ließe sich die Straußische Schrift der dogmatische Courszettel der protestantischen Kirche vom Jahr 1840 nennen. Man sieht jedoch, daß sich Strauß Mühe gibt, dem ohnehin so zerrissenen dogmatischen Bewußtsein seiner Kirche noch Furcht einzujagen, als dürfte in jedem Augenblicke für es ein Bankrutt ausbrechen.

Auch hier mag es übrigens am Orte sein, Zeugnisse von protestantischen Theologen über den Zustand ihrer eigenen Sache selbst anzuführen. Zuerst begegnet uns Schleiermachers zwar schon oben angeführter, aber auch hier vielsagender Ausspruch: „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesentliche sei oder nicht **). Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andere für bloße Hülle halten, und das, was diese wiederum für das Wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht das Christenthum um deßwillen für etwas zu halten" ***). Bei dieser traurigen Ansicht über den wirklichen Zu-

*) Vorrede S. X. XI.

**) Dazu macht Schleiermacher die Bemerkung: Der Ausdruck wesentlich ist hier nicht auf fromm bezogen, sondern auf christlich.

***) Schleiermachers Glaubenslehre. I. Bd. 1. Aufl. S. 15, 16.

stand der protestantischen Theologie läßt es sich erklären, warum Schleiermacher in seiner Abhandlung: über das bindende Ansehen der symbolischen Bücher der protestantischen Kirche in diesen Büchern nichts findet, was jetzt noch wirklich binden und verbinden könnte, als allein die Negation gegen die katholische Kirche *). Also Einheit im rein Negativen, in einer gemeinschaftlich gehegten Feindschaft, für die aber in den Feindlichgesinnten selbst keine sie unter einander verbindende Freundschaft vorausgesetzt werden soll und darf **).

Um die Stellen, welche weiter hier angeführt werden könnten, der Zahl nach nicht über Gebühr zu vermehren, wollen wir uns auf folgende beschränken: „Zwar behaupten die verschiedenen protestantischen Secten alle eine gewisse Verwandtschaft mit einander, indem sie alle — dieselbe streitende Stellung gegen den Katholicismus einnehmen, und — die Bibel als die einzige Quelle der Wahrheit anerkennen.... Der Protestantismus, dessen Kirchengemeinschaft durch die Vielheit der Bekenntnisse und Secten, welche sich während und nach der Reformation bildeten, gelockert, ja unterbrochen wurde, stellt nicht, wie die katholische Kirche, eine äussere Einheit, sondern eine bunte Mannigfaltigkeit dar" ***). „Die Einigkeit der Protestanten unter sich selbst würde doch endlich hingereicht haben, beide streitende Parteien in einer gleichen Schwankung zu erhalten, und dadurch den Frieden zu verlängern; aber, um die Verwirrung vollkommen zu machen,

---

*) Die Abhandlung ist mitgetheilt im Reformationsalmanach II. Bd. Vgl. S 376.

**) Wer erinnert sich hier nicht an eine schon früher aus Reiner (contra Waldenses) mitgetheilte Stelle? Haeretici in sectis sunt divisi in se, sed in impugnatione Ecclesiae sunt uniti. Quando in una domo sunt haeretici, tum sectarum quaelibet, quarum quaelibet damnat alteram, simul Romanam Ecclesiam impugnat. Cfr *Biblioth. Patr. Max.* XXV. 262.

***) De Wette im Protestanten 1828. Bd. II. Heft 3.

verschwand diese Eintracht bald. Die Lehre, welche Zwingli in Zürich und Calvin in Genf verbreitet hatten, fing bald auch in Teutschland an, festen Boden zu gewinnen, und die Protestanten unter sich selbst zu entzweien, daß sie einander kaum mehr an etwas Anderm als dem gemeinschaftlichen Hasse gegen das Papstthum erkannten. Die Protestanten in diesem Zeitraume glichen denjenigen nicht mehr, welche fünfzig Jahre vorher ihr Bekenntniß zu Augsburg übergeben hatten, und die Ursache dieser Veränderung ist — in eben diesem Augsburgischen Bekenntnisse zu suchen" *).

„Wir haben keine Kirche, sondern nur Kirchen" **). „Es sind das die immer protestirenden Protestanten, die sich unaufhörlich mit den schneidendsten Gegensätzen der katholischen Kirche beschäftigen, und in der Uneinigkeit die eigene Einheit suchen" ***). „Die ältere Kirche (die katholische) hat den Buchstaben und die gesellige Form behalten, während die neue (protestantische), von ihrem Entstehen bis auf diesen Tag, zwischen Philosophie und Mysticismus schwankt, und das verlorene Band, das beide vereinigen sollte, die kirchliche Rechtgläubigkeit, noch nicht wieder gefunden hat ... Durch Philosophie und Mysticismus, und die, beiden inwohnende Regsamkeit, wäre nun also in der evangelischen Kirche hinlänglich für Bewegung gesorgt; aber vergeblich sieht man nach einer Regel sich um, die im Stande sei, die aufgeregten Kräfte zu leiten, daß sie nicht in vergeblicher Anstrengung, sich selbst zerstören und die Kirche erschüttern. Was wird die Vernunft zurückhalten, wenn sie, anstatt durch ihre Untersuchungen dem Glauben zu dienen, die Offenbarung bestreitet, und sich allein, mit Unterdrückung des Glaubens,

*) Fr. v. Schiller: Geschichte des dreißigjährigen Krieges. I. Thl. I. Buch. S. 24. Cottaische Ausg. 1838.

**) Planck: Ueber die gegenwärtige Lage der katholischen und protestantischen Partei. 1816.

***) Theol. Litteraturblatt zur A. K. Z. 1830. Nr. 31.

behaupten will? Was wird das Gemüth von seinen Verirrungen zurückrufen, wenn es meint, vom Geiste erleuchtet zu sein und nur seinen eigenen dunkeln Phantasien folgt? Die evangelische Kirche ist völlig rathlos in diesen beiden Rücksichten. Jene schöne Harmonie des Glaubens mit der Vernunft, dieses höchste Ideal christlicher Bildung, ist daher in ihr immer nur das Eigenthum weniger Personen gewesen; die Kirche im Ganzen bietet stets den Gegensatz dar, eines unphilosophischen Glaubens, und einer ungläubigen Philosophie" *). „Sie sind durch kein Gesetz, ausser durch ihre Einfälle gebunden" **).

„Die lutherische Kirche gleicht in Ansehuung der einzelnen Kirchen, und des geistlichen Rechts, einem Wurm, der in die kleinsten Theile zerschnitten ist, wovon ein jedes sich so lange rührt, als es etwas von Kräften hat, doch endlich nach und nach das Leben und mit demselben die Bewegungskraft verliert" ***).

In den Blättern der „Börsenhalle" sagt ein Protestant: „Allein was ist der protestantische Glaube? Die Meinungen darüber sind sehr verschieden. Der prot. Glaube hat so viele Nüanzen, so viele, verschiedene Glaubensbekenntnisse, daß die Wahl unter diesen nicht ganz leicht sein dürfte. Da gibt es Naturalisten, Deisten, Pantheisten, Rationalisten, Suprarationalisten, rationale Supranaturalisten, Orthodoxe, neue Theologen, Mystiker, Pietisten, Apokalyptiker u. s. w.; da giebt es Lutheraner, Reformirte, Calvinisten, Herrnhuter, Methodisten, Wiedertäufer, Menoniten, da giebt es Leute, die Christus für Gottes Sohn halten, die an die Dreieinigkeit glauben, und wieder Andere, die ihn nur als Menschen anerkennen. — Ja im Protestantismus sind viel grö-

*) Theremin: Die Lehre vom Reiche Gottes S. 111. 116.

**) James Rose: Der Zustand der protestant. Religion in Teutschland. S 106. 107.

***) Fröreisen: Rede bei der Uebernahme des Rectorats in Straßburg. 1713.

ßere Gegensätze, als z. B. zwischen Katholicismus und dem alten dogmatischen Lutherthum. Das einzig Gemeinsame, was der Protestantismus hat, ist das, was er nicht hat; den Papst und die Tradition. Dagegen glauben Katholiken sowohl als bibelgläubige Protestanten an ein Gemeinsames, an Christus den Sohn Gottes, während Rationalisten u. s. w. Offenbar ist also eine größere Verwandtschaft zwischen Katholicismus und bibelgläubigem Protestantismus, als zwischen diesem und dem Rationalismus. Es würde also dem Staate für die gewünschte Einheit des Glaubens wenig helfen, wenn er Katholicismus, Judenthum u. s. w. verböte und die protestantischen Konfessionen in der jetzigen Unbestimmtheit des Begriffs toleriren wollte. Er tolerirte damit nicht Eine, sondern viele Glaubens-Richtungen, die so schroff einander gegenüber stehen, wie es überhaupt nur irgend möglich ist. Um zu dieser gewünschten Einheit des Glaubens zu gelangen, müßte also der Staat selbst erst eine Dogmatik aufstellen oder ein besonderes System des Protestantismus als einzig gültiges promulgiren" *).

„Mit einem Wort: der Rationalismus der reformirten Kirche ist die Klippe, an der bisher alle Unionsverhandlungen gescheitert sind, und so lange dieser Stein des Anstosses nicht beseitigt wird, ist jede Hoffnung auf eine Gott wohlgefällige und zum Heil der Kirche gereichende Vereinigung vergeblich" **).

„Das ganze Gebäude der evangelischen positiven Religion ist eigentlich schon zertrümmert, und nur Wenige haben seinem Wanken und Sturze mit Theilnahme zugesehen ***)."

---

*) Kathol. Kirch.-Zeitg. v. Höninghaus Jahrg. 1810 Nr. 33.

**) Ströbel: Ueber den Unterschied der evangel.-luther. und reform. Kirche, mitgetheilt in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgegeben von Rudelbach und Guerike. Jahrg. 1810. 4. Heft S. 80.

***) Woltmann: Historische Darstellungen I. Bd. 1. Thl. S. 13.

„Bei uns Protestanten spricht sich völliger Antichristianismus laut aus; die Schrift sollte unser Glaubensgrund sein; wie sie nun gedeutet wird, mag ich gar nicht sagen *).“ „Daß man vom Christenthum kaum mehr reden darf, das ist schrecklich wahr **).“ „Selbst die Theologen machen sichs zum Geschäfte, die Grundsätze des reinen Christenthums in einen seichten Deismus zu verschwemmen. Alle diese treiben Ein Spiel und reden Eine Stimme: Lasset uns zerreissen jene Bande, die unsere unaufgeklärten Vorfahren an Pflicht und Glauben fesselten. Theologische Vorurtheile nennen sie die Grundlehren des Christenthums. Durch ihr beständiges Abhauen von dem Gebäude der Religion ist sie nun zu einer armseligen Hütte geworden, die kaum noch gegen Wind und Wetter deckt. Ueber dem kraftlosen Hin- und Herschwanken zwischen Zweifeln, Hypothesen und einigem Schimmer von Gewißheit derer, die die Religion nur als ein gelehrtes Gewerbe treiben, wo selten einer sagen kann, ich weiß, an wen und an was ich glaube! wo selbst die geglaubte Gewißheit nur Meinung ist, da ist die Erkaltungsperiode im Lehrer-, Regenten- und Bürgerstand eingetreten, und man ist immerfort beschäftigt, sie gänzlich unter den Gefrierpunkt zu bringen ***).“ „Wissen wir denn etwa nicht, wie selbst angesehene und berühmte Lehrer unter den Protestanten sich unverholen theils zu einem modernen Theismus, theils zu einem antiken Pantheismus hinneigen, während andere in mystisch-allegorischen Vorstellungen sich verlieren, oder gar in einem wahren Zweifelsnebel umher irren, so daß es um aller dieser Abtrünnigen willen Noth thäte, Christus würde zum zweitenmal von den Todten erweckt und vor ihren Augen aufs Neue erhöht zur rechten Hand Gottes †).“ Wegscheider

*) Joh. v. Müller: Briefe, Brief vom 9. März 1809.

**) Joh. v. Müller, sämmtl. Werke 6 Thl. S. 301.

***) G. Müller: Histor. Untersuchungen, in den vertrauten Briefen an Biester, 1801.

†) Beckedorf: Zur Kirchenvereinigung, S. 68.

bemerkt: Omnes Supernaturalistas jam ad Rationalismum plus minusve deflexisse *)." „Ich bin gewiß, daß das, was man in unseren Tagen christliche Religion so häufig genannt wissen will, ein purer Name sei, ohne die Sache, die dadurch bezeichnet wird; ein Name, den man, weil er doch einmal bedeutend ist, als eine Larve vorhält, oder als Losungswort gebraucht **)."

Nachdem wir die letzten dogmatischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Protestantismus kurz gewürdiget, kann es nicht als unzweckmäßig erscheinen, noch einmal zurückzublicken, um das eigentliche Gesetz der Entwicklung der protestantischen Dogmatik, wie es sich bisher ergeben, auszusprechen.

Das ist aber das Erste, was als Resultat einer langen Beobachtung sich herausstellen muß, daß, wenn wir unter Gesetz ein in sich gleich bleibendes Princip verstehen, nach welchem sich etwas aus seinem Keime heraus entfaltet und zu einem Organisch-lebendigen sich ruhig entwickelt, wir in der protestantischen Dogmatik ein solches Gesetz nicht entdecken können. Allein auch da, wo eine in sich höchst unruhige und ungleichmäßig fortschreitende Bewegung Statt findet, muß doch immer etwas sein, was in der Bewegung selbst als ihr Princip hervortritt, und dieses Princip vertritt dann auch die Stelle des Gesetzes. Das ist das Princip und das Gesetz der Willkühr, welche letztere selbst nur die Gesetzlosigkeit ist, die in krankhaften Zuständen als Gesetz sich geltend zu machen sucht. Princip sowohl als Gesetz, wenn schon hier an ihre Stelle die Princip- und Gesetzlosigkeit getreten sind, erzeugen stets eine Einheit, unter welche alle Erscheinungen, die sich nach ihnen gestalten, gestellt werden müssen. Diese Einheit ist aber in jenen krankhaften Zustän-

*) Instit. theolog. christ. dogm. p. 28. edit. 1817.

**) Kleuker: Prüfung der Beweisgründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion II Thl. S. 357.

den die Nichteinheit, wie die Gesetzlosigkeit das Gesetz ist.

Hierin fand Tertullian das sich gleichbleibende Entwicklungs und Bildungsgesetz der Häresie seiner Zeit, und was er in Absicht auf dasselbe aussprach, hat sich in der That bisher in allen von der katholischen Kirche abweichenden Systemen als Kanon erwiesen*). Das Erste, womit der Protestantismus auftrat, war eine Negation, und zwar gegen die Kirche, obschon diese ihre Wurzeln nur im Göttlichen hatte. Das Zweite war die Negation gegen sich selbst, ohne übrigens zu jenem wurzel- und stammhaften Glauben zurückzukommen, den er zuerst nur aus Unkenntniß seines Wesens negiren konnte. Aber eben darum muß, so lange das Princip bleibt, das Verneinen fortgehen, ohne zu einer Bejahung zu kommen, weil Bejahung nur da möglich ist, wo man mit der von Gott gesetzten These bejaht, welche die Kirche ist, gegen welche der Protestantismus nur die Antithese bildet, damit aber anzeigt, daß sein Wesen nur im Negativen besteht, welches an sich kein Wesen ist. Um aber den Schein des letztern zu gewinnen, wurde, mit Verkehrung der Ordnung, gelehrt, die Antithese sei die These, und die Negation die rechte Position. Da aber dieß geschah, um sich selbst eben so wie Andere zu täuschen, konnte für den Pro-

*) Hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusque proinde suo arbitrio modulatur, quae accepit: quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit nanaturam suam, et originis suae morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, sine lare vagantur. *De praecriptione haereticos*. cap. 42.

testantismus nur unendliche Verwirrung folgen, einmal weil er sich selbst der Täuschung willig hingab; dann aber, weil er dasselbe auch in Andern voraussetzte. Wie aber von Aussen der festgehaltene Widerspruch nie aufhört, so auch im eigenen Innern, bis endlich der Wahn sich erzeugt, die Bewegung des Wahren müsse in der beständigen Veränderung sich erweisen.

Und nun werden wir begreifen, warum wir bisher in der Geschichte der protestantischen Dogmatik keine Entwicklung, sondern nur ewige Veränderung wahrnehmen konnten, deren näherer Charakter der war, daß sie vom Extrem zum Extrem schritt, um von diesem zu einem neuen fortzugehen. Der Protestantismus hat das Eigene, daß er sich beständig auf eine Quelle zurückleitet, die er selbst für trübe hält, und zu einem Princip zurückführt, das er verwirft. Während er aber so gegen seine eigene Genesis ankämpft, und das, was er selbst neu erzeugt, immer wieder aus eigenem Antriebe aufgibt, erweist er, daß sein innerstes Wesen der Widerspruch sei, und daß er mit der ewigen Negation auch den ewigen Widerspruch mit sich selber fortsetzte. Die in seinen Kreis eingeschlossenen Vorstellungen sind solche, durch welche er sich selbst in jedem Augenblick zu Grunde richtet, und dennoch wird von diesen Vorstellungen ausgesagt, sie seien die rechten und wahren. Darin liegt aber zugleich das Unhaltbare des Ganzen; die Folge ist im Streite mit ihrem Grunde, die Wirkung kämpft mit ihrer Ursache. Wie daher die Bewegung des fortschreitenden protestantischen Bewußtseins die excentrische und extreme ist; so ist die rückwärts gehende und sich erinnernde die sich selbst aufhebende und zerstörende, so daß das Resultat einer so principlosen Arbeit in jedem Augenblick das Nichts ist. Diese doppelte Bewegung ist diejenige, welche aus dem tiefsten Wesen des Protestantismus hervorgeht, und das sicherste Zeichen seiner innern Natur ist. Bei diesem tantalischen Streben gilt von jenen Theologen dieses Bekenntnisses, in welchen es vorzugsweise zu Tage ge-

kommen ist und noch kommt, das sich an ihnen erfüllende Wort der Schrift: „Sie lernen unaufhörlich, und gelangen doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit.“ 2 Tim. 3, 7.

Von der protestantischen Dogmatik gehen wir über zu der katholischen.

Auch in dieser Periode erwies sich die Thätigkeit der katholischen Dogmatik als eine zweifache: denn wenn sie auf der einen Seite die von Protestanten ausgehenden Angriffe kräftig abschlug, strebte sie auf der andern ruhig sich fortzubilden. Wie sie von jeher gewohnt war und es in ihrem Geiste nicht anders liegen kann, behandelte sie im Gegensatze mit der protestantischen Dogmatik die göttliche Offenbarung überall mit jener Ehrfurcht, die ihr als dem göttlichen Worte gebührt, — eine Behandlung, durch welche der Geist mit seiner ernsten Liebe zum Göttlichen auch immerhin tiefer in den Schatz jener Wahrheit eindringt, die sich nach innern Gesetzen der Gleichgültigkeit oder gar dem Hasse nimmermehr aufschließt, und auch da nicht ins Verständniß sich einführt, wo die Wissenschaft des Göttlichen zu einem leeren Begriffsspiele gemacht und zum Tummelplatze dialektischer Weltkämpfe herabgewürdigt wird.

Je übermüthiger die Subjectivität in der nichtkatholischen Dogmatik sich gebährdet, je mehr sie auf dem breiten Felde zügelloser Willkühr gegen das Objectiv-Göttliche der Offenbarung angestürmt, und je glänzendere Siege sie durch Zerstörung des Heiligen in ihrem verdüsterten Sinne glaubte davon getragen zu haben; desto mehr Grund war für die katholische Dogmatik vorhanden, an das Objective nur um so mehr sich zu halten, und ruhig die Zeit abzuwarten, bis die Stürmenden sich unter einander gänzlich entzweit, und ihre Sache als eine völlig nichtige selbst erwiesen hätten, wo alsdann die wahre Subjectivität und die eben so wahre und ächte Individualität Muße und Raum genug gewinnen würde, sich in eben so reichen und gediegenen Formen har-

monisch zu entfalten, wie es im ersten und zweiten Zeitraume der Kirche der Fall gewesen war, und auf dem katholischen Gebiete überall und zu jeder Zeit der Fall sein wird, wo man der Entwicklung des hier waltenden Geistes keine Hemmung von Aussen her bereitet.

Um sofort an die dogmatischen Leistungen der katholischen Theologen in der gegenwärtigen Periode selbst zu kommen; so eröffnet sich die letztere mit einem Werke so ausgezeichneter Art, daß wir nur wünschen können, der durch dasselbe eingeschlagene Weg möchte mit gleicher Genialität auch von andern betreten worden sein. Es ist dieß die Schrift des Jean-Claude Sommier, unter dem Titel: **histoire dogmatique de la religion: ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine, et par les lumières de la raison; a Champs, Nancy et Paris** von **1708 — 1714. 6 Tom.** Wollen wir dem Buche den rechten Namen beilegen, so ist es eine für seine Zeit sehr gelungene Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins, mit steter Rücksicht auf das Heidenthum. Dadurch stellt sich diese Schrift selbst auf die Seite der historischen Dogmatik. Zu dieser gehören, aber nicht mehr so recht im Sinne des Phänomenologischen, noch die Werke nachstehender Männer: M. Gerbert: **Principia theologiae dogmaticae 1758**; und Ilger: **Observationes in saecula christiana 1791.**

Der Grund, aus welchem Sommier's Versuch nicht weiter geführt worden ist, liegt in Umständen eigener Art, insbesondere in der eigenthümlichen Stellung der katholischen Kirche zu den Bewegungen der protestantischen Theologie. Denn nicht nur hatte die durch den Protestantismus aufgekommene, der mittelalterlichen nachstehende, Scholastik mit der Geschichte überhaupt, eben so wie mit der Tradition als dem Innerlich- oder Höhergeschichtlichen gebrochen; sondern bald genug fing man auf diesem Boden an, nun auch noch das Aeusserlichgeschichtliche auf jede Weise zu bekämpfen, das allerdings bei der ganzen unhistorischen

Ansicht, insbesondere aber bei dem Mangel an innerlichhistorischem Sinn, keine Bedeutung mehr haben konnte. Indem nun die katholischen Theologen sich genöthigt sahen, nicht blos das innere Heiligthum zu bewahren, sondern auch selbst noch die schriftlichen Denkmale der göttlichen Offenbarung, mit deren Bekämpfung und theilweisen Verwerfung bereits Luther den Anfang gemacht hatte, zu retten, war es ihnen natürlich nicht gegönnt, der innerlichgeschichtlichen Anschauung und Behandlung der Dogmatik sich ungetheilt hinzugeben; und so ist es gekommen, daß sich bis auf unsere Zeit herab in der katholischen Kirche die scholastische Methode theilweise erhalten hat, und gewissermaaßen erhalten mußte.

Wenn daher durch das kurz zuvor bezeichnete, der innern Geschichte zugewandte Werk, ein weiter Gesichtskreis im höhern historischen Sinne eröffnet wurde; so war die in andern Schriften dieser Periode erscheinende Thätigkeit mehr dem Polemischen und Aeusserlichgeschichtlichen zugekehrt. Jedoch steht die Polemik im Ganzen selten oder nie rein als solche da, sondern ist stets vermischt mit der thetischen Darstellung. Dahin gehören in der gegenwärtigen Periode: Sebastian a Christophoro: theologia historic-polem. 1751. Neubauer: theologia dogmat. polemic. scholast. 1766. Adrian und Peter de Walenburg: tractatus de controversiis generales. 1768. C. Sardagna: theologia dogmatico-polemica. 8 Tom. 1770—1771. Gazzaniga: theolog. polemic. 1778.

Die viel größere Anzahl dogmatischer Schriften ist jedoch überwiegend thetischer Natur, mit welchem Ausdrucke wir die reine Darstellung aus sich selber bezeichnen wollen. Die Methode, welche vorzugsweise in denselben bei einem größtentheils sehr reichen gelehrten Wissen in Anwendung gekommen ist, ist jene, die wir oben als die scholastische bezeichnet und gewürdiget haben. Dahin gehören: Ulloa: theolog. scholast. 1719. Berti: theolog. dogmatico-scholastica. 1739—1746. A. Mayr: theolog. scholastico-dogmatica

1732. A. M. Markel: theologia dogmatica 1739. Fr. Pouget: institutiones catholicae 1751. D. Hofmann: doctrinae christianae institutio historica, dogmatica, ethica. 1757. Billuart: Summa S. thomae hodiernis academiarum moribus accommodata. 1758. Collet: Institut. theol. scholast. 1768. Der Thesaurus theologicus 1760. sq. E. Oberndorfer: theologia dogmatico-historico-scholastica Tom. 1 — 5. 1762 — 1765. Dom. Schramm: Compendium theologiae dogmaticae et moralis 1768. Concinna: theolog. christ. dogm. moral. 1768. Bertieri: tractatus theologici 1771, Antonius Genuensis: elementa theolog. christ. 1771. Gazzaniga: praelectiones theolog. 1775 — 1779. Claes: Principia theol. dogmat. 1781. Wiest: Institut. theol. 1782 — 1788. Bauer: theologia universa dogmatica, historica etc. 4 Tom. 1786 bis 1792. Lory: institut. theol. dogmat. 1784 — 1786. Gollowitz: theologiae revelatae principia theoretica 1787. Klüpfel: Institutiones theologiae dogmaticae 1789—1790. Antoine: theologiae universa speculatlva et dogmat. 1795. Schneller: institutiones theologiae positivæ 1796. Gmeiner: theologia dogmat. 1807. Dens: theologia ad usum seminariorum et sacræ theologiæ alumnorum tomi 7, edit. 8va 1810. Fejer: Institut. theolog. dogm. 1819. 1820. Schnappinger: doctrina dogmatum ecclesiæ christianæ catholicæ 1816. Lienhardt: institut. theolog. dogmat. 1821. Liebermann: institutionæ theologicæ 1819—1826. Waibel: Dogmatik der Religion Jesu Christi 1830 — 1831. Perrone: Prælectiones theologicæ (Noch nicht ganz vollendet).

Wenn die eben Genannten mit der Philosophie in der Regel nur so weit sich befaßt haben, daß sie die Auswüchse derselben bekämpften; so gingen Andere weiter und näher auf sie ein. Dieses weitere Eingehen bezog sich aber vorzugsweise darauf, daß sie, ohne sich den jeweiligen Systemen, die sie gründlich studirten, irgendwie zu unterwerfen, eben sowohl die durch sie

gelieferten bessern Resultate im apologetischen oder religionsphilosophischem Sinne für ihren Zweck benützten, als die durch sie weiter geschrittene Form und Methode, so weit sie anwendbar war, in wirkliche Anwendung brachten. Daher ist es zu erklären, warum für sie, die fortan sich freier bewegten, die scholastische Methode der spätern Zeit ihr Ende erreicht hatte. Hieher gehören: zuerst der durch seine Kritik der Kantischen Philosophie *) bekannte Benedict Stattler: theologia christiana theoretica 1776. 1780. Derselbe: Allgem. kathol. christlich theoret. Religionslehre 1795. Ildeph. Schwarz: Handbuch der christl. Religion 1793 (vgl. die merkwürdige Vorrede). Galura: Neueste Theologie des Christenthums 1800. Der philosophisch sehr gebildete Zimmer: theologia christiana specialis et theoret. 1802—1806. Der geistreiche Thanner: Wissenschaftliche Aphorismen der kathol. Dogmatik 1816. Dobmayer: Systema theol. cathol. 1808—1819. Geishüttner: Versuch einer wissenschaftlichen und populären Dogmatik 1818. Brenner: Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs 1817—1819 (in den zwei folgenden Auflagen führt die Schrift stets andere Titel). Onymus: Glaubenslehre der kathol. Kirche 1820. Goldwitzer: Compendium dogmat. christ. 1820. Buchner: Summa theol. dogmat. 1828. Die Dogmatik des Prof. Hermes gehört nach ihrem Inhalt, diesen mit dem Inhalte der „Philosophischen Einleitung" zusammengenommen, derjenigen Zeit an, in welcher die Wolfische und Kantische Philosophie mit einander um den Sieg gerungen haben. Wie sie aber selbst schon in jener Zeit keinen wirklichen Fortschritt im religiösen Erkennen bewirkt haben würde, weil sie kein ächt speculatives Moment an sich aufzeigt; so konnte sie auch als diese Nachgeburt bei all dem sonst aufgewendeten Scharfsinne nach der ganz äußerlichen Stellung, die sie zum lebendigen Christenthum eingenom-

---

*) Anti-Kant 1788.

men, in unsern Tagen nur das bekannte verdiente Schicksal haben. Klees Katholische Dogmatik 1835 nimmt bei manchen guten Eigenschaften vorzugsweise einen patristischen Werth für sich in Anspruch *). Fr. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik bewegen sich in ihren bisherigen Heften vom Jahre 1829 her so langsam und schwerfällig vorwärts, und gehen selbst bei diesem kaum bemerkbaren Fortschreiten zugleich oft so sehr rückwärts, daß man bei dem auch hier unverkennbaren philosophischen Talente des Mannes dennoch auf dem dogmatischen Boden sehr leicht den Laien herausfindet, mit allen etwaigen Vorzügen, aber auch mit allen Gebrechen eines Autodidakten, in Absicht auf welchen wir zudem noch alle Ursache haben, dem evangelischen Spruche Folge zu leisten: Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind **).

Damit ist aber die Reihe derjenigen Männer noch nicht geschlossen, die in der neuern Zeit für die Dogmatik gewirkt haben; vielmehr haben Andere, obschon nicht auf diesem Gebiete stehend, dennoch durch Schriften anderer Art Bedeutendes auch für die Dogmatik gethan, und wir dürfen hinzusetzen, mehr noch, als gar Manche der vorhin Genannten. Dahin gehören unter andern die ausgezeichneten Leistungen Günthers in der „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums" 1828. 1829 so wie in andern seiner zahlreichen Schriften, und Möhlers in der genug bekannten „Symbolik".

Das Verdienstvolle dieser Arbeiten besteht nicht blos in dem, was sie geben, sondern auch in dem, was sie durch das Gegebene bereits angeregt haben und fortwährend noch anregen. Denn wer möchte in Abrede stellen, daß die unmittelbare Gegenwart ein so lebendiges Regen der geistigen Kräfte und ein so tiefes Bewegen auf dem Felde der Er-

*) Berlage gibt durch seine Einleitung in die Dogmatik schöne Hoffnungen zu einem würdigen Werke.

**) 1 Joh. 4, 1.

kenntniß und Wissenschaft aufzeigt, daß wir nicht Ursache haben, uns selbst in dieser Hinsicht gegen irgend eine frühere Periode zurückzustellen?

Wenn daher einerseits der Katholik Ursache genug hat, auf die der Zeit nach hinter ihm liegende große Literatur seiner eben so großen Kirche mit Dank und Freude zurückzublicken; so kann er sich andrerseits durch den wissenschaftlichen Bestand der unmittelbaren Gegenwart nicht für unberechtigt halten, mit hoffnungsvoller Erwartung auf die nächste Zukunft hinzusehen.

Uebergang zu einem neuen Zeitraume.

Wenn es auch dem Menschen nicht zu kommt, Zeit und Stunde zu bestimmen, welche der Vater seiner eigenen Macht vorbehalten hat *); so bleibt es ihm dennoch unverwehrt, das Nachdenken über die geschichtlichen Erscheinungen dahin zu richten, daß erkannt wird, ob die Principien, die eine Zeit aus sich hervorgerufen, ihren Inhalt gänzlich ausgeboren, oder ob dazu noch eine längere Frist als erforderlich erachtet werde.

Wenden wir das Gesagte auf den gegenwärtigen dritten Zeitraum an; so wäre die Frage die, ob jene Principien, welche in ihm als die treibenden erkannt worden sind, ihren vollen Inhalt in derjenigen Zeit aus sich entwickelt haben, die durch sie bestimmt worden ist. Da aber diese Principien das heidnische (antichristliche) und das antikirchliche sind; so würde die Frage näher so zu stellen sein: Haben sich die den dritten Zeitraum negativ bestimmenden Principien, das heidnische und das antikirchliche, so entwickelt, daß zu vermuthen steht, die Zeit ihres Daseins und Wirkens nahe ihrem Ende? —

Um diese Frage zu beantworten, unterscheiden wir vorerst eine intensive und eine extensive Entwicklung, be-

---

*) Apostelgesch. 1, 7. vgl. Matth. 21, 36. 1 Thessal. 5, 1.

stimmen uns aber zugleich in unserer Antwort dahin, daß die beiden genannten Principien nicht mehr durch intensive, wohl aber vielleicht noch durch extensive Entfaltung weiter schreiten können, als sie bis jetzt geschritten sind. Ob diese weitere Ausbreitung noch Statt haben werde, oder ob ihnen von Gott jetzt schon eine Grenze gesetzt sei, kann nur Er selber wissen.

Was aber das erste Princip angeht, so brauchen wir uns nur auf seine geschichtliche Erscheinung zu berufen, um das Maaß seiner intensiven Entfaltung als ein volles zu erkennen. Wir weisen demnach, hiezu durch die Erfahrung berechtiget, auf ein mehrfaches Heidenthum hin, und zwar auf ein Heidenthum

1) in der Wissenschaft *) und zwar

a. im Materialismus,

b. im Pantheismus, und selbst

c. im Atheismus der Philosophie seit bald dreihundert Jahren in den verschiedenen christlich-europäischen Ländern;

2) im Rationalismus der Theologie in der dritten Periode des dritten Zeitraumes; endlich

3) in der Kunst so wie im socialen und häuslichen Leben, nur mit dem Unterschiede, daß das antichristliche Princip bei allen seinen Anstrengungen hier zur völligen Herrschaft noch lange nicht so, wie dort, gekommen ist.

Was aber das andere Princip, das antikirchliche angeht; so erweist es sich eben so unwidersprechlich:

1) in der bisher unausgesetzten Negation aller kirchichen Einheit, und insbesondere der wahren, und

2) in den dieser Negation entsprechenden Secten des

---

*) Darüber, so wie über den Antheil, den an diesem infernalen Streben manche Universitäten genommen haben, vgl. unsere Schrift: Ueber das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften. S. 91 ff.

dritten Zeitraums, die bereits zu einer solchen Anzahl herangewachsen sind, daß sie bald selbst nicht mehr gezählt oder ausgesprochen werden kann. Indem wir daher die Aufgabe nicht lösen wollen, alle aufzuzählen, wollen wir blos einige namhaft machen: Lutheraner, Schwenkfeldianer, Osiandristen, Stancaristen, Flacianer, Majoristen, Huberianer, Weigelianer, Böhmisten, Gichtelianer, Wiedertäufer, Herrnhuther, Swedenborgianer, Zwinglianer, Calvinisten, Arminianer, Socinianer, Labadisten, Conformisten, Nonconformisten, Reinsburger, Episcopalen, Presbyterianer, Independenten, Puritaner, Ranters, Levellers, Antinomer, Quäker, und zwar nasse Quäker, trockene Quäker, fechtende Quäker, nicht fechtende Quäker, Schütterquäker, Methodisten, Baptisten, und zwar General- und Particularbaptisten, Baptisten vom freien Willen, Baptisten von den sechs Principien, Baptisten von der freien Communion, Sabbatharier, Junkers, Mennoniten, und zwar Waterländer und Flaminger, Uckwallisten, Dippelianer, Galenisten, Apostoolen, Unitarier, Collegianten, Abrahamiten, Pietisten, Mucker u. s. w.

Eine solche unendliche Zerrissenheit des christlichen Bewußtseins, das an sich und in Wahrheit nur Eines ist, kann mit dem, was ihr zu Grunde liegt, nur so lange als erwünschlich erscheinen, als die geistige Natur durch die zur Herrschaft gekommene Unnatur unterdrückt bleibt; je weniger aber die Unnatur selbst auf die Länge ertragen werden mag durch die Natur, desto natürlicher ist die Sehnsucht nach dem bessern und allein wahren Zustande. Hat doch selbst in der Philosophie „der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus nach einer Versöhnung“ eine Stimme erhalten*), warum sollte dieser geistige Drang gerade in der protestantischen Theologie nicht Statt haben. Doch auch hier ist in den letzten Zeiten still und ruhig eine Veränderung vorgegangen, und zwar die einzige, zu der wir Glück zu wün-

*) Hegels Werke I. Bd. S. 112.

schen haben, eine Veränderung zum Bessern, eine Rückkehr zum verlassenen Evangelium. „Die reformirte Kirche, wie sie die geistliche Erstarung und Verwesung mit der lutherischen Kirche getheilt hat, theilt mit ihr auch schwesterlich die geistliche Auferstehung*).“

Möge diese Auferstehung nur in jeder Weise eine wahre sein, damit bald genug der allgemeine große und tiefe geistige Friede gefeiert wird, nach welchem sich schmerzlich schon lange her eine Welt sehnt; als Werk der aus Gott seienden Wahrheit wird er zugleich die Sonne einer neuen bessern Zeit sein.

---

*) Guerike: Kirchengeschichte S. 915.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1. Dr. C. Ullmann: Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. Hamburg, bei Fr. Perthes 1838. XII. und 241 Seiten gr. 8.

2. C. Ullmann und G. Schwab: Der Cultus des Genius, mit besonderer Beziehung auf Schiller und sein Verhältniß zum Christenthum; theologisch-ästhetische Erörterungen. Hamburg, bei Fr. Perthes 1840. VI. und 168 Seiten gr. 8.

3. C. Ph. Reidel: Andeutung des Unterschieds zwischen dem religiösen und dem philosophischen Standpunkt. Ein vertraulicher Brief über zwei friedliche Blätter von Dr. D. F. Strauß. Heidelberg bei Groos, 1840. 8. 60 Seiten.

Obige drei Schriften haben als ihr Gemeinsames die Besprechung derjenigen radicalen Bewegung in der protestantischen Kirche, die zu ihrem zeitlichen Urheber und oberherrlichen Lenker den Dr. D. Fr. Strauß hat.

1.

Als den Verfasser der ersten begrüßen wir mit aufrichtiger Achtung den geistvollen Darsteller des Lebens und der Lehre des Gregor von Nazianz. Die gegenwärtige kleinere Schrift zerfällt in vier ungleiche Abschnitte. Der erste beantwortet die Frage: Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? S. 3 — 40. Der zweite enthält eine „Kritik des Lebens Jesu von Strauß" S. 41 — 88. Der dritte gibt ein „Sendschreiben an Strauß über die Persönlichkeit und Wunder Christi" S. 89 bis 180. Der vierte endlich umfaßt einen Beitrag „Zur Charakteristik des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf die evangel. Geschichte" S. 181 — 241.

Während der erste und vierte Abschnitt uns gegenwärtig weniger interessirt, wenden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise dem zweiten und dritten zu, welche beide die Zeitfrage unmittelbarer berühren, obschon die andern nicht ausser allem Verhältniß zu ihr stehen.

Nachdem der Herr Verfasser im zweiten Artikel das Straußische Werk im Ganzen, besonders in kirchlicher und wissenschaftlicher Beziehung einer kurzen Würdigung unterworfen, sucht er von Seite 54 — 56 den Standpunkt und Hauptinhalt kurz anzugeben. Sodann geht er S. 56 — 58 auf den Begriff von Mythus und Symbol über, um sofort ihre Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit auf das Christenthum zu zeigen. Hiebei ergibt sich ihm eine dreifache Auffassungsweise der evangelischen Erzählung, die buchstäblich-geschichtliche, die mythische und die geschichtlich-freiere S. 58 bis 62. Während der Verfasser auf seinem und überhaupt auf dem richtigen Standpunkte Gründe gegen die mythische Auffassungsweise vorbringt S. 62 — 72, rechtfertigt er die geschichtlich-freiere, zu der er sich bekennt S. 73 — 79. Sodann bespricht er das, was sich im Werke des Dr. Strauß

als die dogmatische Grundlage herausstellt S. 79—88, welche Besprechung zugleich den Schluß des zweiten oder resp. ersten Abschnittes bildet.

Gegen das Ende des eben dem Hauptinhalte nach angegebenen Abschnittes hatte Herr Ullmann die Bemerkung gemacht, es sei ein Grundfehler von Strauß, daß er die Bedeutung der Persönlichkeit und eben damit die Bedeutung der That, der Geschichte im geistigen Leben verkenne S. 86. Diesen an sich gewiß sehr begründeten Vorwurf nimmt er nun im folgenden Abschnitte in der Absicht auf, ihn mit derjenigen Umständlichkeit zu besprechen, die er von selbst heischt. Daher handelt das von Ullmann an Strauß erlassene Sendschreiben über die Persönlichkeit und die Wunder Christi, wobei neben dem „Leben Jesu" noch das dritte Heft der Straußischen Streitschriften herbeigezogen und beleuchtet wird, wobei der Verfasser zugleich Veranlassung nimmt, in Absicht auf das in der evangelischen Geschichte vorkommende Wunderbare Grenzbestimmungen des Wesentlichen und Unwesentlichen zu geben S. 163—168. Gelegenheitliche allgemeine Betrachtungen aus Veranlassung des Straußischen Werkes schließen diese Abhandlung S. 168—180.

Nach dieser übersichtlichen Angabe des Inhaltes suchen wir diejenigen Gedanken hervorzuheben, die in des Verfassers Schrift die leitenden Grundgedanken zu nennen sind.

Vor allen Dingen handelt es sich um das Wesen und den Grundcharakter der evangelischen Erzählung, und von dieser Substanz der urchristlichen Darstellung, namentlich von der Schilderung der Persönlichkeit Jesu als des Volks- und Welterlösers und derjenigen Merkmale, die ihm als solchem zukommen müssen, behaupten wir, daß sie nicht mythisches Product sei, sondern auf wahrhaft geschichtlicher Anschauung beruhe. In allen unter sich sonst auch verschiedenen Darstellungen des Lebens Christi herrscht durchgreifend die Gewißheit, daß in Christo Göttliches und Menschliches zu einer untrennbaren Persönlichkeit vereinigt sei, und daß diese Persönlichkeit einziger Art und Würde den Einigungspunkt der Gottheit und

Menschheit, die Grundlage einer ganz neuen religiösen und sittlichen Entwicklung unseres Geschlechtes bilde. Dieß ist die Grundanschauung der christlichen Welt, in der ersten Zeit aufgenommen und festgehalten im einfachen Glauben, dann kirchlich ausgebildet in einer nach vielen Kämpfen festgestellten Christologie, in der neuesten Zeit sich darbietend als die höchste Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, für die theologische und philosophische Erkenntniß. Die neuern Systeme, die nicht geradezu widerchristlich sein wollen, erkennen in irgend einem Sinne die einzige und göttliche Dignität Christi an, und alle stimmen darin überein, daß die Entwicklung des wahren Heiles in der Menschheit, auch die Ausbildung der Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen nothwendig und unablösbar an die Person Jesu von Nazareth geknüpft sei, und daß diese Anknüpfung einen guten geschichtlichen Grund habe. Wie verschieden sie sonst auch sein mochten, das ist bisher von allen kirchlichen Gemeinschaften und theologischen Schulen anerkannt worden: die Idee eines vollkommenen und göttlichen Lebens habe an Christo einen geschichtlichen Träger gehabt, von dieser geschichtlichen Erscheinung aus habe sich erst die Idee in voller Klarheit und Bestimmtheit, nicht von der Idee aus die Vorstellung und Ausprägung einer geschichtlichen Erscheinung gebildet, die Lehre von Christo sei auch für den Erkennenden zu verstehen als Lehre von einer Person, nicht als Lehre von einem Begriffe, und diese Lehre habe ihre wesentliche Kraft und Bedeutung nur als Glaube an ein Reelles, in dem die höchsten Ahnungen, Hoffnungen und Ideen, so weit es menschlich geschehen kann, persönlich verwirklicht sind, nicht an ein Ideelles, nur in der gesammten Menschheit, im Laufe der Weltgeschichte fortgehend zu Verwirklichendes. Die Idee der Einheit Gottes mit der Menschheit, welche eigentlich der Grundgedanke, das reelle Glaubensprincip aller Religion (?) ist, entwickelt sich allerdings in der ganzen Menschheit, aber sie findet ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung in Christo, dem Sündlosheiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott,

dem Gottes- und Menschensohne. Die Menschen waren, seit Gott ihnen seinen Odem eingeblasen, göttlichen Geschlechtes. Gott hat sich nie unbezeugt gelassen. Ein Faden des Gottesbewußtseins, also auch die Offenbarung geht durch alle Völker und Zeiten hindurch. Aber diese Entwicklung strebt auch auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, von dem dann wieder ein neuer Strom des göttlichen Lebens ausgeht, und dieser Mittelpunkt ist Christus, der wirkliche geschichtliche Erlöser der Menschheit. In ihm tritt das Menschliche in höchster Verklärung, Gott in menschlicher Offenbarung uns entgegen. Dieser geschichtlich-wirkliche Einheitspunkt des Göttlichen und Menschlichen, diese vollkommene Darstellung des wahren Lebens in einem Vollender des Glaubens mußte gegeben sein, wenn in der That ein Gottesreich gestiftet und die Menschheit dafür gewonnen werden sollte. Die Kirche mußte ein lebendiges Haupt und ein (göttlich-) menschliches Vorbild haben; sie konnte nur gestiftet werden, wenn ein Individuum, welches die schöpferische Fülle des göttlichen Lebens in sich trug, wirklich zuerst da war, als der Kern und die Wurzel des mächtigen Gewächses, das sich dann über alle Völker ausbreitete. Wohl ist das Christenthum Idee im Factum, ja es ist dieß sein eigenthümlichster Charakterzug, daß in ihm Ideen zu Thatsachen verwirklicht, und alle Thatsachen von Ideen durchleuchtet sind, daß es eine große Gottesthat inmitten der Geschichte ist, die natürlich als solche voll idealen Gehaltes und höherer Beziehungen sein muß. Aber nicht die Idee allein thut es, denn die bloße Idee, den Gedanken des Heils hatte bis zu einem gewissen Grade auch Plato, sondern daß die Idee Thatsache und der Gedanke des Heils ein persönlicher Erlöser geworden ist, das ist die eigentliche Kraft nicht der abstracten, sondern der wirklichen Idee. Dies allein hat das Christenthum so weltgeschichtlich wie welterobernd gemacht, und darauf allein beruht auch die Kirche. Die abstracte Idee hat noch nie eine große Religionsgemeinschaft gestiftet, und wenn gestiftet, nicht dauerhaft zusammengehalten, und auch heute vermag sie dieß nicht.

Dieß ungefähr sind die Grundgedanken, welche Herr Ullmann in vorliegender Schrift vorgetragen hat. Sind sie auch nicht neu, so sind sie doch wahr, und wir müssen noch hinzufügen, daß sie der Verfasser schön und würdig durchgeführt hat, in jenem engern Kreise nämlich, den er sich selbst beschrieben. Denn hätte er sich damit befassen wollen, das Geschichtsmoment weiter auszuführen, und insbesondere darzuthun, wie Christus wirklich der Mittelpunkt der Zeiten sei; so hätte er über diesen Punkt allen schon ein bogenreiches Buch schreiben müssen.

Um so weniger aber nehmen wir Anstand, den Herrn Verfasser darauf aufmerksam zu machen, wie nahe es ihm gelegt gewesen sei, durch eine vorgenommene Construction dem Dr. Strauß zu beweisen, wie durchaus grundlos seine vom Mythus hergenommene Hypothese sei, und wie schlechthin unvollziehbar die Idee, die er als einen schwachen Rest der historisch-lebendigen Christusidee noch hat stehen lassen, die Idee der Menschheit nämlich als einer sich selbst erlösenden. Das eben, daß an sich schlechthin unvollziehbar ist, was Strauß in der Menschheit als ein wirklich sich Vollziehendes sich denkt, aber nur denkt, selber aber ganz außer Stand ist, es wissenschaftlich zu vollziehen, das folglich, daß Strauß nicht im Mindesten erweisen kann, was er, und darum unwissenschaftlich genug, behauptet, das, sagen wir, ist es, was seine Hypothese als eine völlig nichtige hinstellt, und seinen christologischen Versuch als leere Anmaßung richtet, eben weil er das, was er mit prahlenden Phrasen immer nur versichert, selbst in keiner Weise auch nur einigermaßen beweisen kann und darum gewiß nie beweisen wird.

Diese wissenschaftliche Darstellung der innern Unvollziehbarkeit der Straußischen Christusidee nach ihren Hauptmomenten ist es, was wir vom Verfasser erwartet haben und darum gerne gesehen hätten. Vielleicht leistet er das mit Grund Vermißte in einer spätern Abhandlung, zu der wir ihn unsrerseits hiemit aufmuntern möchten.

2.

Strauß hatte in dem Aufsatze: „Ueber Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" *) sich dahin geäußert, „daß unserer religiös zerfallenen Zeit nichts übrig bleibe als ein Cultus des Genius d. h. eine Verehrung der großen, in der Gesammtentwicklung der Menschheit epochemachenden Geister, in deren Gesammtheit sich das Göttliche für uns am vollkommensten kund gebe; auch hatte er das Christenthum unter den Gesichtspunkt dieses Geniencultus gebracht, indem er dem Stifter desselben die erste Stelle unter den menschheitfördernden Genien anwies. Im Frühling des Jahres 1839 wurde die Schillersstatue in Stuttgart eingeweiht, und der Freund Ullmanns, der bekannte Schwab, sprach als Redner die Gefühle der Nationalverehrung für den unsterblichen Dichter in einer Rede aus. Von mancher Seite wurde diese dem Dichtergeiste dargebrachte Huldigung als ein Act religiöser Verehrung angesehen und als Götzendienst des Genies gedeutet. Indem sich nun Herr Ullmann eines Tages jenes Straußische Wort und diese Genienhuldigung zusammen im Geiste vergegenwärtigte, entstand in ihm der Gedanke zu dem Sendschreiben über den Cultus des Genius, welches er eben darum auch an den befreundeten Mann richtete, der unter der Schillersstatue gesprochen. Dieses Sendschreiben finden wir in vorliegendem Schriftchen v. S. 1—78. Sodann folgt das Antwortschreiben von Schwab S. 81—105, in welchem sich dieser über seine Rede, die er bei der Enthüllung der Schillersstatue (welche Rede wir gleichfalls von S. 160—166 mitgetheilt finden) gehalten, rechtfertiget. Um diese Rechtfertigung plausibler zu machen, recensirt Gustav Schwab eine von Rudolph Binder verfaßte Schrift über Schillers Verhältniß zum Christenthume, 2 Bdchen. Stuttg. bei Metzler 1839. Dem bisher Angeführten fügt Herr Ullmann Aphorismen, 1. über den

---

*) Zuerst mitgetheilt im Freihafen, dann wieder abgedruckt in den „Friedlichen Blättern."

modernen Cultus des Genius und den antiken Geniencultus S. 169—175 und 2. über das Gesetzliche im Auftreten der Genien S. 175—186 bei.

Unter dem so eben Angeführten sind die Arbeiten des Dr. Ullmann eben so die ausführlichsten als die interessantesten. Mit einer, wir möchten sagen, wahrhaft eckelhaften Liebe geht Binder allem demjenigen nach, was Schiller über das Christenthum oder in Beziehung auf dasselbe gesagt hatte, und ängstlich, wie er überall thut, fragt er alle Verse, alle Stellen und Phrasen, ob sie unter gewissen Bedingungen nicht gesonnen seien, für, und nicht gegen das Christenthum Zeugniß abzulegen. — Und da des wirklich Feindseligen gegen das Christenthum, wie Binder selbst nicht verhehlen kann, bei Schiller nicht Wenig sich findet; so wird auf die fromme Jugend des Dichters ein großes Gewicht gelegt, und mit einer nicht geringen Abquälung seiner selbst und des Sängers nachgeforscht, was in spätern Jahren, selbst gegen Wissen und Willen des Gefeierten, von jenen bessern Jugendeindrücken sich erhalten und geltend gemacht habe, so daß nach dieser Vorstellung Schiller auch da noch Christ sei, wo er es selbst nicht weiß und leider sogar nicht sein will. So hart und aufdringlich, wie Binder gegen Schiller noch nach dessen Tode ist, war unseres Wissens nur noch der schottische Reformator Knox gegen die Königin Maria Stuart, die er aus einer Katholikin zu einer presbyterianisch-reformirten Protestantin durch Anwendung aller möglichen geistigen Torturen machen wollte. Ueber solches Unternehmen unwillig zückt Schwab das rächende Schwerdt; aber indem er den Hieb fallen läßt, erklärt er unmittelbar durch die Natur dieses Fallens, warum es Schillern selbst in seiner Jugend unmöglich gewesen sei, wahrhaft Christ zu sein: er thut nämlich den eben so wichtigen als entscheidenden Ausspruch: „daß die religiöse Schulbildung jener Zeit (Schiller wurde bekanntlich lutherisch erzogen) fast mehr alttestamentlich als christlich war, vom Neuen Testament aber außer der Versöhnungslehre wenig Weiteres vorgetragen wurde; daß also der Christus aus Schillers Jugend-

erinnerung nur ein sterbend Bild und kein Lebensbild war, ein doketischer Schemen, der erst am Kreuze Fleisch und Blut erhielt" S. 110. Dieser Bemerkung wird später, S. 123 die andere beigefügt: „Offenbar machten unsern Dichter die Entstellungen der göttlichen Religion gegen diese selbst wenigstens mißtrauisch, und engherziger Dogmatismus mag einen Theil seiner Entfremdung vom Glauben der Väter verschuldet haben." Wunderlich genug und übel zusammenhängend mit dem eben Bemerkten sagt Schwab später S. 157, daß Schiller von der Dreihundertjährigen Taufgnade der Reformation gezehrt habe. Ist Schiller, wie ja Schwab selber bekennt, Alttestamentlich auferzogen worden, und hat man ihm in seiner Jugend das wahre und kräftige Lebensbild Christi entzogen, dafür aber ein sterbend Bild, einen leeren, doketischen Schemen vorgehalten; so ist wahrlich Schiller eben durch seinen Zusammenhang mit der Reformation, aus der jenes Alttestamentliche kam, mit einer Taufe getauft worden, mit welcher der Dichter gewiß nicht getauft werden wollte, und es ist nunmehr kein Geheimniß übrig, warum Schiller, wie Goethe, gerade dann am tiefsten in seine Saiten gegriffen, und die reinsten Töne nur da aus seiner Leyer hervorgelockt habe, wenn und wo es sich bei seiner Verherrlichung des Christenthums um das katholische gehandelt hat, welches bekanntlich durchaus Neutestamentlich ist.

Wie wenig in der Zeit des Neuen Testaments Schiller mit seiner Alttestamentlichen Religionsbildung gegen den überall hervorbrechenden Rationalismus sich habe erwehren können, und wie er rath- und trostlos ihm selbst habe verfallen müssen, darüber ist von Herrn Schwab selber jede nur irgend zu verlangende Erklärung gegeben, z. B. S. 127 u. a. a. O.

Nach diesen wenigen Bemerkungen gehen wir zu demjenigen über, was wir oben schon das Bedeutsamere an der vorliegenden Schrift genannt haben, zu den Abhandlungen Ullmanns. Aber auch hier suchen wir nur die Grundgedanken oder Grundbestimmungen hervorzuheben, die folgende sind.

Wir sind, sagt der Verfasser, veranlaßt, den Cultus des

Genius in zweifacher Beziehung zu betrachten, nach seiner allgemeinen Bedeutung, wie er mehr oder weniger immer geübt worden, und nach seiner speciellen, wie sie ihm jetzt zugewiesen werden will, und mit Rücksicht auf diese Unterscheidung stellt sich mein Urtheil im Allgemeinen dahin: der Cultus des Genius hat seine Wahrheit und sein Recht einem Niedrigeren gegenüber, aber er hat eine Unwahrheit und ein Unrecht einem Höhern gegenüber; er ist schön und löblich als freie Erregung für die höchste Manifestation des Menschengeistes, aber er ist verwerflich und verderblich als Stellvertreter für die Anbetung Gottes und für den wahren, lebendigen christlichen Glauben. Der Cultus des Genius, wenn er sich selbst versteht und sittlicher Art ist, geht als etwas für sich Unzureichendes nothwendig in ein Höheres über, und beweiset sich als einen ächten dadurch, daß er sich in dieses Bessere, unbedingt Gültige auflöst. Will er sich als höchster, allgemein gültiger Standpunkt fixiren, will er für sich allein die tiefsten Wunden der Zeit heilen, so hat er etwas Unzulängliches, theils wegen der Unbestimmtheit seines Objectes, weil es immer zweifelhaft bleiben wird, welche Genien Gegenstand der Verehrung und was an ihnen das wahrhaft zu Verehrende sei, theils wegen der Unmöglichkeit, diesen Standpunkt vollständig durchzuführen; denn sobald wir den Genius in tieferem Sinne als eine Manifestation Gottes, als ein göttlich Begründetes und Geordnetes fassen, was eben allein das allgemein Gültige und Verehrungswürdige in allen genialen Erscheinungen wäre, so führt der Cultus des Genius unausbleiblich über sich selbst hinaus zur Anbetung Gottes. Erkennt er sich dagegen selbst als untergeordneten Standpunkt, als Durchgangspunkt zum Bessern an, so hat er gewiß seine Geltung, insofern er etwas unendlich Höheres ist, als die stumpfsinnige Unempfänglichkeit, und etwas Edleres, als die herzlose Undankbarkeit. Die Unwahrheit des neuen Cultus aber giebt sich kund, sobald sich derselbe an die Stelle der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere setzen will, und zwar aus dem dreifachen Grund: weil der Cultus nicht

Religion, weil der Genius nicht Gott, und weil Christus nicht blos höchster Genius ist. Hier erscheint der Cultus des Genius als das Niedrigere und Unzureichende; denn höher allerdings, als was hier Cultus genannt wird, steht die lebendige Frömmigkeit, friedebringender und sittlich mächtiger als der Cultus des Genius wirkt die Anbetung Gottes, vollständiger, tiefer und heilsamer eignet sich der christliche Glaube Jesum als welterlösenden Gottessohn an, denn jener Cultus, der ihn wesentlich nur an die Spitze der Genien stellt. Bedarf der Mensch nicht bloß eines geisterregenden, genußvollen Cultus, sondern einer Anbetung, die ihn demüthigt, sittlich erneuert und heiligt; kann ihm der Genius, der selbst, je reiner und höher er ist, desto mehr zu dem göttlichen Urquell hinzieht, den Allmächtigen, Allheiligen und Alliebenden zwar verbürgen und theilweise offenbaren, aber nie ersetzen, und steht Christus, obwohl seine Begabung mit der sonst vorkommenden genialen nicht unpassend verglichen wird, doch in der eigenthümlichen und einzigen Würde seiner Persönlichkeit höher, als alle Genien; ist er der Einzige, vor dem Jeder sich beugen, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich rufen und aus der Quelle des Lebens, die ihm entströmt, erquicken kann; nun dann hat weder dem, was wir bisher Religion genannt haben, noch dem christlichen Glauben die letzte Stunde geschlagen.

So der Verfasser.

Uns dagegen sei es erlaubt, an diesem Orte über ein Zweifaches uns auszusprechen, zuerst über den projectirten Cultus des Genius, sodann über die unsrer Zeit besonders zufallende Unangemessenheit, bei Dichtern, wie Schiller und Goethe, in eine christliche Schule gehen zu wollen, oder aus ihren Worten entweder für oder gegen das Christenthum Schlüsse zu ziehen.

So hoch auch die Teutschen durch ihre wissenschaftliche Bildung über den Franzosen stehen wollen oder wirklich stehen mögen, das ist dennoch gewiß, daß ein nicht kleiner Theil der Teutschen jetziger Zeit in der intellectuellen und religiös-sittlichen Bildung genau jenes Stadium einnimmt, welches

die Franzosen um 1789 inne hatten. Was früher in Frankreich die religions- und sittenlose Schule Voltaires auf sich nahm, das nimmt jetzt das sogenannte junge Teutschland mit Lust und Liebe auf sich. Und wie damals eine in jedem Sinne entwürdigte Rotte nicht nur am Throne der Gottheit rüttelte, sondern auch die letztere durch ein eigenes Manifest ihrer Würde gänzlich entsetzte, indem sie an die Stelle derselben die menschliche Vernunft in der Gestalt einer Metze erhob; — eben so hat in unserer Zeit und in unserm Lande eine bekannte philosophische Schule ihr finsteres Haupt erhoben und mit frechem Munde Gott geläugnet, indem sie gleichfalls an die Stelle der Geläugneten die menschliche Vernunft setzte, und welche Vernunft?! Damit aber der Parallelismus zwischen dem französischen Einst und dem teutschen Jetzt vollständig werde, verbindet sich auch in der unmittelbaren Gegenwart, wie zuvor es geschehen, die Schule mit der Rotte, um zusammen jenes unheimliche Gesindel auszumachen, welches, mit finsterem Trotz, mit Haß gegen das Göttliche und mit kalter Menschenverachtung erfüllt und ausgerüstet, unermüdlich dahin strebt, die Zerrissenheit, die Hoffnungslosigkeit und den Tod des eigenen Innern auch nach Außen zu tragen, das höchste geistige Verderben über die ganze Welt zu verbreiten, und die dämonische Lust im Zerstören des von Gott Aufgerichteten zu büssen. So hat also, mit tiefem Schmerz müssen wir es bekennen, der Franzose, wenn er aus jener französischen Zeit auf unsere teutsche herüberblickt, mit Rücksicht auf diese vereinigte Horde alles Recht, sein Tout comme chez nous! auszurufen. Die Glaubenslehre des vereinigten jungteutschen-hegelschen Gesindels ist im Ganzen sehr kurz und faßlich, und besteht, wie es uns durch die Allgemeine Zeitung *) selbst bekannt gemacht hat, aus zwei einzigen Kapiteln, wovon das eine die Aufschrift: „Rationalismus", das andere aber die Aufschrift: „Liberalismus" trägt. Der Rationalismus nun soll

*) Allgemeine Zeitung Nr. 40. 9. Februar, Jahrgang 1841.

darin bestehen: „Keinen wirklichen Gott außerhalb der Menschheit zu erkennen, sondern die Wirklichkeit Gottes mit dem menschlichen Geiste zu identificiren, dessen freie Entwicklung zur Freiheit eben nichts Anderes als das Leben Gottes sei." *) Vom Liberalismus aber wird gesagt, daß er nur der „streng durchgeführte Rationalismus sei", daß er folglich darin bestehe, „die Macht der Könige nicht von den Gnaden eines außerhalb der Menschheit wirklichen Gottes herzudatiren, sondern durch Constitution, Volksvertretung und Preßfreiheit absolute Autonomie, das ist: göttliches Recht für den Menschen, — das Recht nämlich, Gott selbst zu sein, — zu erlangen" **).

Nun wird uns auch Strauß verständlich sein, wenn er uns einen Cultus des Genius anräth. Denn, selbst Einer aus jener Gesellschaft, hat er nicht nur, wie früher die Franzosen, die gerechte Erwartung, unter der angebeteten menschlichen Vernunft auch die seinige befassen zu dürfen; sondern er hat sogar nicht ungegründete Hoffnung, unter den künftigen in den teutschen Gauen aufgerichteten Götzenbildern auch sein eigenes liebes Bild stehen und als Ausdruck des allgemeinen göttlichen Menschengeistes mit Andacht verehrt zu erblicken. — Zu dem ersten Rückschritt in die glorreiche Zeit der französischen Revolution gesellt sich daher bald genug ein noch größerer, der nämlich in die Zeit des alten götzendienerischen Heidenthums; aber das gehört ja mit zu der intellectuellen Bildung Vieler unserer Tage, den größten Rückschritt für den größten Fortschritt zu halten.

An die erste Bemerkung reihen wir die zweite an. Sie betrifft die Gewohnheit Vieler, bei irgendwie hervorragenden

---

*) Allgemeine Zeitung Nr. 40. Beilage, 9. Februar 1841. S. 313 in dem Artikel: Die preußische Regierung und die halleschen Jahrbücher.

**) A. a. O.

Geistern nicht etwa allein in Betreff dessen sich umzusehen, worin sie stark und ausgezeichnet sind, sondern auch mit ängstlicher Sorglichkeit sich zu erkundigen, was sie an verschiedenen Orten über das Christenthum Günstiges oder Ungünstiges geäußert haben, wie wir oben an Binder in einem Beispiele sehen konnten, gleichsam als ob die christliche Wahrheit durch den Ausspruch eines Solchen gewinnen oder verlieren könnte, der sich wenig oder keine Zeit genommen, sie in ihrem ganzen Umfange oder in ihrer ganzen Tiefe kennen zu lernen, und am allerwenigsten auf diesem Gebiete des Geistes sich ausgezeichnet hat. Oder sollte das, was bei den Wenigsten der Fall ist, der Fall bei Einigen sein; so sucht man wunderlich genug nicht bei denen sich Raths zu erholen, die stark auch auf dem Gebiete des religiösen Erkennens sind, wie Dante, Calderon, Lope de Vega, Milton, Klopstock, Malebranche, Leibnitz, Newton, Joh. v. Müller u. A., sondern, ganz verkehrt, bei denjenigen, von welchen man weiß, daß sie es nicht sind. — Was daher diese letztern auf ihrem beschränkten Standpunkte an Aussagungen über das christliche Princip vorbringen, ist mehr Sache des augenblicklichen Gefühls, als Resultat einer tiefern Forschung, die sie nie angestellt haben und nie anstellen wollten. In dem daher das Christenthum ihnen gegenüber in seinem vollen Wesen und in seiner ganzen Selbstkraft unverändert verharrt, geschieht gerade das Gegentheil von dem, was beabsichtet wird: denn Statt daß der Genius ein Urtheil fällt über das Christenthum, fällt der christliche Geist ein Urtheil über den Genius, und dieses ist wie das wahre so das bleibende. Und daß es so sei, bestätigt der Genius meistens selbst. Denn der Genius ist anzusehen als ein solcher, der durch seine eigenen Schöpfungen an den Tag legt, er sei ein in sich getheilter, so daß die bei dem Apostel Paulus anzutreffende Theilung des Menschen in einen höhern und niedern, in einen geistigen und fleischlichen, in der That auch auf den Genius anzuwenden ist. Schiller und Goethe mögen dieß in der neuesten Zeit eher zu viel als zu wenig bestätigen. Fragen wir nun nach dem

Ursprunge des Höhern bei dem Genius selber, so wird es ohne allen Zweifel nicht nur seine tiefste Wurzel im Christenthume haben, sondern es wird das christliche Element selbst, und zwar auch da sein, wo sich der Genius dessen nicht einmal mit Klarheit bewußt ist. Nur in diesem Sinne konnte Schwab von Schiller sagen, daß er viel mehr Christ gewesen sei, als er selbst gewußt habe. Findet es sich nun (und es hat sich stets so gefunden), daß gerade die reinste, tiefste und höchste Schönheit jenem übersinnlichen Princip der göttlichen Offenbarung entsprungen ist; so wird dasjenige gegen das Christenthum nicht mehr geltend gemacht werden können, was im Genius — unter dem Genius ist, sondern Geltung wird nur haben können, was in den Schöpfungen des Genius nicht nur das Höchste, sondern auch höher noch als der Genius selber ist. Dieß aber wird stets das Christliche sein. Indem nun aber in den von ihm hervorgebrachten Werken neben diesem Hohen und Höchsten auch das Niedere sich findet, welches aus einer andern Quelle geflossen ist; so ist der jeweils bei dem Genius vorkommende Widerspruch gegen das Christenthum in der That nur der Widerspruch des Genius gegen sich selber, des Niedern und Erdhaften in ihm gegen das Höhere und Uebersinnliche, des fleischlichen Menschen gegen den geistigen Menschen, der Natur gegen die Gnade. Dieser Widerspruch des Genius gegen sich selber wird sich daher in dem Maaße steigern, in welchem sich sein oftmaliger Widerspruch gegen das Christenthum steigert. In jedem Fall aber wird dieser Widerspruch, in welchem Grade und Maaße er auch vorkommen mag, das Hinderniß der künstlerischen und jeder andern Vollendung sein. Denn wo geistiger Widerspruch ist, ist keine Harmonie, wo aber diese mangelt, mangelt jede Vollendung, und nur die vollendete Schönheit ist die wahre Schönheit. Nur alle Werke künstlerischer Begeisterung zusammen lassen den Genius begreifen. Wie aber, wenn sie von jenem Widerspruche durchdrungen sind? Dann freilich wird nur dasjenige das wahrhaft Ganze sein, was, abgeschieden von allem Niedern, eine höhere Einheit unter

und zu sich selber bildet. Wenn aber dieses kein organisches Ganze ist? Dann müssen wir in der That einen Versuch machen, den Künstler zu ergänzen, d. h. wir müssen jene höhern und höchsten Ideen, die als integrirende Momente zu einem geistig-schönen Ganzen fehlen, von anderswoher und zwar so herbeibringen, daß die Ergänzung nur die weitere und vollständige Gliederung dessen ist, was in den vom Genius gegebenen Gliedern enthalten ist, so daß, wie wunderlich auch dieses Beispiel Einigen vorkommen mag, die gemeinte Ergänzung ohngefähr das ist, was wir in der mathematischen Gleichung vor uns haben, die im Ganzen eine ähnliche, wenn schon wieder sehr verschiedene Operation vollzieht, indem sie durch Gegebenes und darum Bekanntes noch Unbekanntes findet, aber dieses nur als das findet, in was sich das als bekannt Gegebene nothwendig gliedert. Das aber, woraus wir jene Ergänzung nehmen, ist nichts Anderes als der unermeßlich große Schatz christlicher Wahrheit und die unendliche Fülle christlicher Harmonie und Schönheit. In dieser Vollendung nun stehen wenige Schöpfungen durch Genien vor uns, und nennen wir die bekannte von Dante die vollendetste; so ist das Maaß des Vollkommenen und Vollendeten in ihr nur das Maaß des Christlichen, das sie in sich trägt und wodurch sie über andern Schöpfungen steht. An sich aber trägt nicht diese eben genannte größte künstlerische Schöpfung das Christliche in sich, sondern sie selbst ist umgekehrt von diesem getragen, durchdrungen, belebt und erhoben. So gilt also auch an diesem Ort der Ausspruch des Apostels: Wir erläutern Geistiges mit Geistigem. Der Geistige kann Alles beurtheilen; ihn hingegen kann Niemand beurtheilen 1 Kor. 2, 13. 15. Und auch ein hieran sich anschießender Ausspruch des Augustinus über die göttliche Wahrheit, diese im weitern Umfange genommen, mag in Erwähnung kommen: „Keiner fällt ein Urtheil über sie, Keiner aber auch ein richtiges ohne sie. Darum ist sie höher als der menschliche Geist; denn weise

ist der menschliche Geist einzig durch sie; er urtheilt durch sie, aber nicht über sie." *).

Es mag nicht unthunlich sein, das Gesagte an Beispielen von Schiller und Goethe, wenn auch nur in aller Kürze, durchzuführen.

Gustav Schwab nennt die religiöse Erziehung Schillers eine Alttestamentliche A. a. O. S. 110. Was kann nun ein von Schiller auf diesem Standpunkte über das Christenthenthum gefälltes Urtheil für einen Werth ansprechen? Und was werden wir dem spätern Urtheile des Dichters zutrauen dürfen, wenn er als Gegner des Christentstums das letztere als das vor sich hat, als was er es in seiner ersten Jugend kennen gelernt hat? — Ist das entstellte Christenthum das wirkliche Christenthum? — Und trifft ein über das erstere gefälltes Urtheil eines sogenannten Genius auch das andere? — Ferner spricht Schwab S. 116 von einem „bei verdorbenen Kameraden in Stuttgart und leichtsinnigen Schauspielern in Mannheim nicht unbefleckt gebliebenen Leben und Gefühl des Dichters." Ist aber der befleckte Genius derjenige, der in der rechten Verfassung ist, über das im Widerspruch mit seinem Leben sich befindende unbefleckte, absolut reine und heilige Princip des Christenthums ein Urtheil zu fällen? — Niemand wird dieß sagen; vielmehr gilt hier, was Christus selbst über das allein ächte und wahre Kriterium seiner Sache gesagt hat: Meine Lehre ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. Wenn Jemand dessen Willen befolgen will, der wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott sei Joh. 7, 17. G. Schwab geht in seinen geschichtlichen Bemerkungen weiter: „Mit dem Eintritt in das Jahr 1784 glaubte er (Schiller) noch an eine Vorsicht; aber in demselben Jahre beginnt der Umschwung" S. 118. In die Zeit des aufgegebenen Glaubens an die göttliche Vorsehung fällt nach Schwabs Referat folgender Ausspruch Schillers, der sich gezwungen sieht, den aus dem

*) *Augustin.* de libero arbitrio l. II. c. 14.

Himmel und aus dem Herzen verlornen Gott auf der Schaubühne zu suchen: „Unter so vielen herrlichen Früchten der bessern Bühne will ich nur zwei auszeichnen. Wie allgemein ist nur seit wenigen Jahren die Duldung der Religionen und Secten geworden? Noch ehe uns Nathan, der Jude, und Saladin, der Saracene, beschämten, und die göttliche Lehre uns predigten, daß Ergebenheit in Gott von unserm Wähnen über Gott sogar nicht abhängig sei — ehe noch Joseph der Zweite die fürchterliche Hyder des frommen Hasses bekämpfte, pflanzte die Schaubühne Menschlichkeit und Sanftmuth in unser Herz, die abscheulichen Gemälde heidnischer Pfaffenwuth lehrten uns Religionshaß vermeiden — in diesem schrecklichen Spiegel wusch das Christenthum seine Flecken ab." Diesem Ausfall des nicht einmal an eine Vorsehung mehr glaubenden jungen Genius auf das Christenthum fügt Schwab S. 118 mit allem Rechte bei: „Eigenthümliches Geschick! auch diese Stelle, in welcher sich der Dichter dießmal nicht mehr bloß dem Zweifel, sondern entschiedener Feindseligkeit gegen den Glauben überläßt, leidet an einem groben Fehler des Styls: ein Spiegel muß als Waschbecken figuriren! Bis hieher, scheint es, hatte der Geschmack selbst das Amt übernommen, die verkannte Religion zu rächen." — In dieser Zeit schwindet leider dem Dichter der Begriff der lebendigen Gottheit zu dem höchst magern eines guten Geistes ein, dem man ein lustiges Lebehoch mit einem Glas Bier oder Wein bringen darf; in dieser höchst burschekosen Stimmung wird ferner allgemeine Sündenvergebung und das Aufhören der Hölle mit der lächerlichsten Gravität verkündet; in diese Zeit fallen weiter die, wie Schwab sie nennt, mehr als heidnische Resignation, die Freigeisterei aus Leidenschaft mit ihrer hohlen Declamation, und die einen entschiedenen Abfall beweisenden Götter Griechenlands. — Gustav Schwab, Herrn Binder ergänzend, weist S. 123 ff. auf die Quellen des Schillerschen Unglaubens hin. Als die erste wird Voltaire genannt, dessen Religionsspöttereien und geistreiches Gift in das junge

Herz sich eingefressen haben; als die zweite Spinoza. Durch diese zweite Quelle verleitet, verfällt Schiller dem offensten Pantheismus. „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die Natur ist ein unendlich getheilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunklere Strahlen in Einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen. Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas, und alle Thätigkeiten der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles. Erschaffung? — Nein, das ist nur ein Klang ohne Sinn, den meine Vernunft nicht gestatten darf. Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne den Schöpfer ausreiche?" — Diese trostlose Lehre trug Schiller in seinen „Philosophischen Briefen" vor, und verband damit consequent die Läugung der Unsterblichkeit des Geistes, welche Idee er für eine Erfindung des Egoismus ausgab, „denn kein Reisender kam aus jenem Lande zurück, seine Entdeckung zu erzählen." Wie aus den Worten eines von Schiller den Briefen mitgegebenen Gedichtes:

„Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm (Gott) die (seine) Unendlichkeit."

Hegel auf demselben Standpunkte seine „Phänomenologie des Geistes" construirt habe, wollen wir nur beiläufig bemerken. Welcher Werth nach allem dem auf Schillers Urtheil über das Christenthum zu dieser Zeit seiner Bildung oder vielmehr Verbildung zu legen sei, brauchen wir kaum zu sagen. Wenn daher Binder von Schiller sagt, „daß derselbe oft nahe, sehr nahe am Heiligthume vorübergegangen sei"; so ist doch dieß gewiß, daß er nur vorübergegangen, nicht aber in das Heiligthum hineingegangen sei: aber nur der Hineingegangene kann sagen,

was im Heiligthum ist. — Zu diesem wirklichen Hineinkommen konnte es aber bei Schiller um so weniger kommen, je mehr und entschiedener er den Willen hatte, nicht hineinzukommen. Dieß zeigt sich besonders da, wo Schillern bei seinen weltgeschichtlichen Studien Gelegenheit gegeben war, die Erscheinung des Christenthums zu würdigen. So bekennt er zwar offen: „die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Antheil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Factum für die Weltgeschichte wird"; allein er setzt hinzu: „Aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt (aus Mangel an Quellen) ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung." — So entging ihm also das Christenthum in seiner innerlich geschichtlichen Wahrheit nicht, und der einzige Anstoß, den er nahm, war der äußerliche, von dem kritischen Moment hergenommene. Wie leicht aber war dieses äußerlich geschichtliche Hinderniß auch nur bei mäßiger Anstrengung zu beseitigen! Schiller jedoch wollte nicht, und scheute sich gar nicht, ohne an Gefahr für seine religionsgeschichtliche Ehre zu denken, gegen Goethe offen das höchst unrühmliche Bekenntniß abzulegen: „Ich muß gestehen, daß ich in Allem, was historisch ist, den Unglauben zu jenen (heiligen) Urkunden gleich so entschieden mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch sehr raisonnabel vorkommen. Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem Andern, was mit eigentlichem Bewußtsein geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen spätern Ursprung." — Ohne daher den Zweifel durch die wissenschaftliche Untersuchung, das einzige Heilmittel in solchen Fällen, zu heben, verharrt der Genius bei dem „entschiedenen Unglauben." Dieses bei aller Offenheit den Bekennenden dennoch gar nicht ehrende Bekenntniß steht aber in Verbindung mit einem andern, welches zum Gegenstand die Art und Weise hat, wie Schiller die Geschichte überhaupt studierte und später schrieb.

Dieses Bekenntniß, welches uns die Frau von Wolzogen, die Biographin Schillers übergiebt, lautet also: „Die Geschichte ist nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden." *) Wenn Schiller mit der historischen Wahrheit so es nimmt, so sollten wir doch wenigstens wissen, wie wir es mit ihm selber zu nehmen haben. — Reinere und höhere Töne ließ die Leyer Schillers vernehmen, als sich der Dichter mit der Kantischen Philosophie zu befassen anfing. Aber mit dem Guten adoptirte er auch das Fehlerhafte dieses gewiß immerhin sehr merkwürdigen Systems, insbesondere die bekannte Stellung desselben zum Christenthume. Freilich war Schiller wie Kant in der Täuschung befangen, als seien die Ideen, die er für die reinern und höhern hielt, Producte des philosophischen Denkens, während doch jede wirkliche, wahre, große und sittlich-erhabene Idee bei Kant nachweisbar nur aus dem christlichen Geiste ist, jene großen Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, welche die Grundideen im Kantischen Systeme bilden. Wenn nun aber Kant nicht weniger als Schiller durch diese Ideen im Widerspruche mit dem Christenthume sich glaubte, woher mochte diese Ueberzeugung bei Beiden kommen? Aus der Erziehung Beider, ist die kurze Antwort, denn diese Erziehung war nicht etwa nur, wie Schwab in Absicht auf Schiller sich ausdrückt, eine Altteſtamentliche, sondern bei weitem weniger als diese. Denn während das Alte Testament bekanntlich einen Gott lehrte, der, wie er selbst frei ist, so auch dem menschlichen Geiste Freiheit gestattet, lehrte jene entstellte Theologie, in deren Grundsätzen beide erzogen worden waren, einen Gott, der der Nothwendigkeit unterworfen, und einen Menschen, der absolut unfrei ist. Für die protestantische Theologie, welche eben diese zweifache Unfreiheit lehrte, war daher die Kantische Philoso-

*) Fr. v. Wolzogen, Schillers Leben 1 Thl. S. 341.

phie ein wahres Ereigniß; Denn es ist eben dieses System, durch welches sie den bekannten, in anderer Weise freilich auch wieder sehr bedauerlichen Umschwung genommen hat. Mit der katholischen Kirche war Kant durch den Satz, daß der Mensch frei sei, und Gott keiner Nothwendigkeit unterworfen, in voller Uebereinstimmung. Aber die katholische Kirche verwarf mit der Annahme der Freiheit nicht zugleich die Gnade, wie Kant gethan. Zu der protestantischen aber stand Kant so, daß, wenn er anfangs sie verwarf, weil sie die Freiheit läugnete, sie selbst, durch ihn nachmals davon überzeugt, daß der Mensch frei sei, nun auch, wie er, gewiß zum Ueberflusse die Gnade verwarf, jene protestantische Kirche nämlich, die dem Rationalismus huldigt, welchem aber bekanntlich alle ihre Theologen bis auf sehr wenige ergeben sind. — Wenn daher Kant und Schiller gegen das Christenthum sich aussprachen, haben sie sich nicht gegen das wahre und wirkliche, sondern nur gegen das durch die Reformatoren entstellte ausgesprochen, etwas, was sie selbst nicht wußten, denn sie hielten das entstellte für das wirkliche, welthistorische, dem sie sofort glaubten widersprechen zu müssen. Noch aber bleibt etwas zur Besprechung übrig. Man hat schon einigemal die Frage aufgeworfen, warum es im protestantischen Teutschland so spät erst und insbesondere erst seit Kant Geschichtschreiber gegeben habe. Die Antwort ist leicht. Da, wo die sittliche Freiheit geläugnet wird, ist auch das Princip des Handelns geläugnet; wo aber das Handeln als ein freies in Abrede gestellt wird, ist auch die Geschichte aufgegeben. Wird also vom höchsten Standpunkte aus, von dem religiösen, die Geschichte aufgegeben; so ist es ja in der That irreligiös, eine Geschichte zu schreiben, in welcher neben dem göttlichen Factor auch der menschliche als ein wirkender anerkannt wird. Um daher ein langeher Versäumtes hereinzubringen, schrieb Kant einige Abhandlungen, welche wir nach ihrem Inhalte der Geschichtsphilosophie unterordnen müssen, und durch welche Kant eine Geschichtsschreibung anzubahnen strebte, die überall von der Freiheit des Willens als dem Princip des Han-

delus auszugehen hätte. Man vergleiche z. B. nur seine merkwürdige Abhandlung, welche die Aufschrift führt: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," in welcher Abhandlung „die Freiheit des Willens" an die Spitze gestellt wird. Es ist einzig nur dieses selbe Interesse, welches Schiller an der Geschichte nahm, nur dieses Eine trieb ihn auf einen Boden hin, der sonst durchaus nicht der Tummelplatz seiner eigenen Thätigkeit war. Ja gleichsam aus Aerger, in ein im Ganzen ihm fremdes Interesse hineingezogen zu werden, verwandelte Schiller die Freiheit, die er für die Geschichte verlangte, in Willkühr für die Geschichtschreibung, indem er, wie er sich oben ausgedrückt, aus den Handlungen machte, was er wollte. So das Christenthum als Philosoph und Geschichtschreiber aus Unkenntniß seiner wahren Principien für sich beseitigend, nahm er einzig noch ein ästhetisches Interesse an ihm; und hier war es wiederum einzig der Katholicismus, der seinem Genius Stoff und Genuß zugleich darzubieten im Stande war. Sein Leben aber endete zu früh, als daß es ihm möglich geworden wäre, am Faden der christlichen Kunst zu den wahren Ideen und Principien eines nicht entstellten Christenthums erkennend überzugehen.

Der Zweite, den wir beispielsweise herbeirufen, ist nach dem oben Angedeuteten Goethe. Diesem Genius rief als einem Scheidenden Schelling das vielsagende Wort nach: „In einer solchen Zeit erleidet — nicht die teutsche Literatur blos, Teutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht sich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der Viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete, der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Maaß verdanken wollte; in dessen Geist, und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Teutsch-

land für Alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Teutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig an Geist, so lange — Goethe — lebte" *). — Ob Schelling in der unmittelbaren Gegenwart jedes dieser Worte wiederholen würde, kann im Ganzen gleichgültig sein; immer aber wird es ihn ehren, sie in der damaligen durch Ueberraschung verstärkten Gemüthsverfassung gesprochen zu haben. Und eben, weil es ihn ehrt, wird auch Mehreres von dem Gesprochenen nicht unwahr sein — aber wenn Mehreres nicht unwahr, Mehreres auch nicht wahr. Wie doch vermöchte, wäre Alles wahr, neben Goethe noch Schiller zu stehen, den doch Andere eben so ausschließlich in seiner und somit in derselben Zeit hinstellen, und dem noch mehrere Herzen, und diese sogar wärmer schlagen? Ohne uns hier, was uns ferne liegt, auf den in Teutschland noch immer nicht geschlichteten Streit einzulassen, wer größer sei, Schiller oder Goethe, bemerken wir blos, daß die, welche für Schiller sich entscheiden, die Muse des Letztern als eine höhere, reinere, keuschere und sittlichere erkennen als die, von welcher Goethe nach ihrer Ansicht geleitet war. Geben wir unsrerseits gerne zu, daß der Tadel, von dieser Seite hergenommen, ein gar nicht ungerechter ist; so findet sich doch bei Schiller selbst auch wiederum gar Manches, was ihn nicht über, sondern neben, und vielleicht einigemal auch unter Goethe stellt. Und so wird wohl das Zugeständniß zu machen sein, daß Beider Musen leider oftmals Niedriges, Unreines, dem keuschen, sittlichen und heiligen Sinne Widerstrebendes gesungen haben, daß somit neben dem höhern rein geistigen Menschen auch der niedrige fleischliche seine Wohnung in ihnen aufgeschlagen habe. Darum würde

*) Schelling: Ueber Faraday's neueste Entdeckung. Zur öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften (zu München) am 28. März 1832. München 1832. S. 23, 24.

auch von Goethe, sollte er, wie Schiller, zu mehreren Malen gegen das Christenthum sich feindlich geäußert haben, nur dasselbe zu sagen sein, was oben über Schiller gesagt worden ist. Denn auch hier müßte sich das Urtheil nach dem Werthe der Sache und der jeweiligen Zuständlichkeit und geistigen Verfassung der Person bestimmen. Geschichtlich den Gegenstand angesehen, ist bekannt genug, daß Goethe im Punkte des Christlichen Widerspruch selbst bei religiösen Dichtern gefunden habe. Denn durch das stolze Streben, im eigenen Lichte göttlich zu schweben, sei er abgehalten worden, seinem Herrn sich durch die doch von ihm nur verliehene ausgezeichnete Gabe sich zu nahen. Und so lautet der Vorwurf weiter:

Warum den Herrlichsten mit keinem Worte
  Hast du besungen? und, als wär' Er Nichts,
Bist du vor seiner Gotteswelten Pforte
  Vorbeigestreift im Fluge des Gedichts?
Die Schönheit suchtest du an jedem Orte,
  Nur nicht im Strahle seines Angesichts.
Auf Seines Reichthums heil'gem Oceane
Fuhrst du nicht Einmal nur mit leichtem Kahne.

O schöner Geist! warum nicht zu dem Treuen
  Hast du dein holdes Angesicht gewandt?
Du warst ein Stern, — doch wird's den Stern gereuen,
  Der seine Geistersonne nicht erkannt.
Des andern Himmels warten wir, des neuen,
  Wenn nun des ersten Lichter ausgebrannt;
Wenn Monde fallen, Sonnen sich zertrümmern,
Wo will ein Stern, der sich nur schaute, schimmern?

Also läßt sich Albert Knapp auf „Goethes Hingang" vernehmen *): Ist der Vorwurf nur richtig, so ist er nicht gering. Aber in jedem Fall wird ihn Goethe mit Schiller theilen. Und der Grund für die Erklärung? Er wäre vielleicht derselbe, wie bei Schiller. Denn der eigene Ausspruch:

Da lebten wir Kinder Lutheraner
Von etwas Predigt und Gesang,

*) In der „Christoterpe" auf das Jahr 1833. S. 16—39.

läßt auf eine allzubelebte und allzufreudige christliche Erziehung eben nicht zurückschließen. Sei aber dem wie ihm wolle, das läßt sich nicht läugnen, daß Goethe Augenblicke genug gehabt habe, in welchen er mit glühender Begeisterung das Christliche ergriff, und, von ihm selbst ergriffen, darstellte. Wer erinnert sich hier nicht an seine überaus liebliche Darstellung der sieben Sakramente der katholischen Kirche? Auch in seinen „Bekenntnissen einer schönen Seele" ist vieles sehr Beachtenswerthe. Und wem ist es nicht aus seinem „Leben" bekannt, wie er einst lange den Gedanken in sich getragen, ein christliches Kirchenjahr zu schreiben? — Daß Goethe als Künstler gerade wieder zu der katholischen Religion vorzugsweise sich hingewandt habe, ist bei ihm wie bei Schiller ersichtlich, erklärlich aber, wie an sich schon, so auch aus einem eigenen Ausspruch in Betreff des von ihm selber so hochgestellten Manzoni, von dem er in Absicht auf eine Kunstschöpfung des Letztern sagt: „Zweitens ist ihm die katholische Religion vortheilhaft, aus der viele Verhältnisse poetischer Art hervorgehen, die er als Protestant nicht gehabt haben würde" *). Und doch war wieder gar Vieles in ihm, was ihm diese Religion entfremdete, aber dennoch bei aller Entfremdung aufs Neue wieder anzog. Gewissermaßen ist sein dießfalls wahrnehmbares Schwanken nur demjenigen Schwanken gleich, welches wir auch an Philosophen seiner Zeit entdecken, und über welches sich Jacobi mit vollem Bewußtsein also ausgesprochen hat: „Du siehst, daß ich noch immer derselbe bin, durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen, sondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich

---

*) Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1 Thl. S. 378.

auch unaufhörlich mich das andere" *). Wenn Jemand vom Menschen im Allgemeinen sagt, daß er meistens zwischen seinem göttlichen Urbilde und seinem häßlichen Zerrbilde sich hin und her bewege; so gilt dieß auch vom Genius. Wenn es daher Zeiten gab, in welchen Goethe seine Kunst auf profane Weise trieb; so war Goethe nur selbst gegen Goethe, welcher ja offen bekennt: „Die Kunst ruhet auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst; deßwegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt" **). Weil aber beide Principien in Goethe stets bei und mit einander sind, fehlt gerade seinen größten Schöpfungen die wahre und eigentliche Vollendung. Indem wir dieß an seinem Faust kurz nachzuweisen gedenken, erhalten wir zugleich Gelegenheit, an Einiges zu erinnern, was, so viel wir wissen, von allen seinen Commentatoren übersehen worden ist. — Vorerst schließt sich Goethe, in diesem Punkte durchaus Protestant, an jene von den Reformatoren gelehrte, dem Christenthume aber nicht angehörige Anschauung an, welche sich zu einem Dualismus der menschlichen Natur bekennt ***):

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an;
Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
Dann heißt das Bessere Trug und Wahn.
Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle
Erstarren in dem irdischen Gewühle.

Dieser Dualismus, der innerlich in der menschlichen Natur angelegt ist, muß offenbar werden, muß hervortreten, das

*) Jacobis auserles. Briefwechsel. II Bd. S. 478.
**) Goethe sämmtl. W. Bd. 44. S. 250 Ausg. in 12.
***) Nachweisung bei Möhler Symbol. S. 248 ff. 5. Aufl.

Ungewisse soll gewiß werden, sich entscheiden. Damit nun aber die innere Negativität der menschlichen Natur manifest werde, ist ein auf den Menschen wirkendes Princip erforderlich, welches zu dem Zwecke, dem es in der Welt dienen soll, selbst negativer Art ist. Dieses das negative Princip seiende und als dieses wirkende Wesen ist der Teufel, der personificirte Geist der Verneinung, und er selber offenbart uns sein tiefstes Wesen, wenn er von sich sagt:

Ich bin der Geist, der stets verneint.

Hier aber ist an sich sowohl als nach dem ganzen im Faust herrschenden Zusammenhange eine zweifache Voraussetzung zu machen. Ist im Menschen der Dualismus innerlich angelegt und muß er zur Erscheinung kommen; so ist Sünde und Irrthum der menschlichen Natur wesentlich, und das Sichhervortreiben des innern Widerspruches diejenige nothwendige Erscheinung, welche zugleich das Object der Weltgeschichte ist. Diesen dem christlichen Geist absolut widersprechenden Gedanken bestätigt aber im Faust Gott selbst in dem Ausspruche:

Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

Denn dieses Irren ist nicht das in der Geschichte erscheinende freie, welches sich an einen eben so freien Uract anschließt, den es in gewisser Weise fortsetzt, sondern es ist das nothwendige, und zwar nothwendig, damit das innere dualistische Wesen in seinem ganzen Umfange offenbar werde. Ist aber dieß, d. h. ist die Sünde nothwendig, dann kann sie auch als das Nichtfreie nicht das Böse im christlichen Sinne sein, sondern in demjenigen, in welchem es außerchristlich von jeher genommen worden ist, und gegenwärtig nicht nur von einem pantheistischen Systeme, sondern auch von einer durch dieses depravirten Theologie genommen wird, zu welcher freilich von den Reformatoren, insbesondere von Zwingli und Calvin, wenn schon in anderer Richtung, das kräftigste Vorspiel gegeben worden war. Dieß ist aber nicht die einzige sich ergebende Folge. Sondern eben so wie die Sünde nicht wirk-

lich Sünde und Böses ist; so ist auch der Teufel kein böses Wesen: er gehört nothwendig zur göttlichen Oekonomie, zum göttlichen Reiche, und ist in diesem das irritirende, die Negativität hervortreibende und zur Erscheinung bringende Princip. Darum erscheint Mephistopheles in der Nähe des Herrn und mischt sich unter die himmlischen Heerschaaren. Kühn nimmt er sogleich unter diesen das an den Herrn gerichtete Wort:

Da du, o Herr, dich einmal wieder nahst
Und fragst wie alles sich bei uns befinde,
Und du mich sonst gewöhnlich gerne sahst;
So siehst du mich auch unter dem Gesinde.

Dieses Wort erwiedert später der Herr mit folgendem:

Du darfst auch da nur frei erscheinen;
Ich habe deines Gleichen nie gehaßt.
Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.

Aus Allem aber wird jetzt schon ersichtlich sein, daß der bei Goethe sich findende Dualismus nicht einmal der reinere und sittlichere, wenn schon unwahre des Parsismus ist, sondern der des Pantheismus, in dem an sich die Unterschiede zwischen Gut und Bös aufgehoben sind. Gut und Bös sind hier nur Namen für Eine und dieselbe Sache nach den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung und Manifestation. Die Bejahung hat die Verneinung dialektisch schon an sich. Die Negation ist die lebendige Bewegung in Allem, das Licht ist aus der Finsterniß, und so ist und wirkt Beides in, mit und durch einander, bis das einzelne Leben, in welchem diese unheimliche Dialektik factisch sich geltend macht, seine individuelle Bestimmtheit aufgibt und in das Chaos des allgemeinen Lebens zurücksinkt. So sagt Mephistopheles:

Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war.
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar.

Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.
Und doch gelingts ihm nicht, da es, so viel es strebt,
Verhaftet an den Körper klebt.
Von Körpern strömts, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmts auf seinem Gange,
So, hoff ich, dauert es nicht lange,
Und mit dem Körper wirds zu Grunde gehn.

Diese dem Christenthum wie schon jeder wahren Philosophie schlechthin widersprechende Lehre ist in der unmittelbaren Gegenwart so sehr die Lehre Hegels und überhaupt die pantheistische, daß in der That der ganze Unterschied nur darin besteht, daß der Dichter sie in der gebundenen, der pantheistische Philosoph aber in der ungebundenen Rede vorträgt. Wer hat hier vom andern gelernt? der Philosoph vom Dichter, oder der Dichter vom Philosophen? Wir sagen: Zuerst der Dichter [Goethe und Schiller] *) vom Philosophen (Spinoza), dann aber der Philosoph (Hegel und jeder andere Pantheist) sowohl vom Philosophen (Spinoza) als vom Dichter (Goethe und Schiller).

Wenn der Satan das Princip der Negativität ist; so übernimmt gewissermaßen Jeder seine unheimliche Rolle, der auf Andere zu gleichem Zwecke einwirkt, wie Mephistopheles auf Faust. So aber wirkte Faust selbst schon auf Gretchen. Denn wenn Mephistopheles in Absicht auf Faust das Wort spricht:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt — —
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Er soll mir zappeln, starren, kleben,

---

*) Vergl. das oben aus seinen „Philosophischen Briefen“ Erhobene.

Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn.
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zu Grunde gehn!

so sagt Faust in Absicht auf Gretchen:

Sie, ihren Frieden mußt' ich untergraben!
Du Hölle mußtest dieses Opfer haben!
Hilf Teufel mir die Zeit der Angst verkürzen!
Was muß geschehn, mags gleich geschehn!
Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen,
Und sie mit mir zu Grunde gehn.

Wir übergehen hier füglich Alles, was dazu gehört, darzustellen, wie der Teufel dem Faust fürchterlich Wort hielt, wie er ihn durchs wilde Leben schleppte, durch flache Unbedeutenheit ihn trug, wie er ihn zappeln, starren, kleben ließ, wie der Unersättlichkeit Fausts Speis und Trank doch überall nur vor giergen Lippen schwebte, und wie er wahre Erquickung umsonst sich erflehte u. s. w. Auch das wollen wir nicht in Betrachtung ziehen, wie Goethe in seiner Tragödie ein Zeitbild zu geben strebte, wie er Kunst, Wissenschaft und Leben seiner Gegenwart und jüngsten Vergangenheit abzuschildern sich bemühte; sondern auf den endlichen Ausgang des Ganzen allein wollen wir jetzt noch unsere Blicke richten.

So sehr auch der irrgeführte Verstand, sei es im Dichter oder im Philosophen, dem Systeme der Vernichtung huldigen mag, der höhere Mensch, der fühlt, was er ist, legt immer Protest ein, und stellt neben dem Unglauben an Unsterblichkeit des Geistes den Glauben an dieselbe auf. So geht es auch im Faust. Da aber der sophistische Verstand seinerseits Recht behält, läßt es die Tragödie, die dadurch gewiß sehr tragisch ist, durchaus unentschieden, ob nicht der Teufel am Ende Recht habe, wenn er sagt:

Vorbei! ein dummes Wort.
Warum vorbei?
Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!

Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
„Da ist's vorbei!" Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.

Angenommen, und sogar gerne zugegeben, daß die bessere Ueberzeugung im Dichter wirklich den Sieg über die Vernichtungstheorie des Pantheismus davon getragen habe, wenn auch nicht im vollen und wahren, sondern getheilten und darum nur halbwahren, heidnischen Sinne *); so wird es

*) Wie Goethe, nachdem er verschiedene Phasen des philosophischen Denkens, besonders des pantheistischen, durchgemacht hatte, in seinem reifern Alter über Gott und insbesondere über Unsterblichkeit gedacht habe, mag hier zu vernehmen nicht uninteressant sein. Wir halten uns hiebei an Eckermann's „Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 1823—1832. „Indessen, fuhr Goethe fort, habe ich von Tiedge's Urania nicht wenig auszustehen gehabt; denn es gab eine Zeit, wo nichts gesungen und nichts declamirt wurde, als die Urania. Wo man hinkam, fand man die Urania auf allen Tischen; die Urania und die Unsterblichkeit war der Gegenstand jeder Unterhaltung. Ich möchte keineswegs das Glück entbehren an eine künftige Fortdauer zu glauben; ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben todt sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Speculation zu sein. Und ferner: wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im Stillen, aber er hat nicht Ursache sich darauf etwas einzubilden. Bei Gelegenheit von Tiedges Urania indeß machte ich die Bemerkung, daß, eben wie der Adel, so auch die Frommen eine gewisse Aristokratie bilden. Ich fand dumme Weiber, die stolz waren, weil sie mit Tiedge an Unsterblichkeit glaubten und ich mußte es leiden, daß manche mich über diesen Punkt auf eine sehr dünkelhafte Weise examinirte. Ich ärgerte sie aber, indem ich sagte: es könne mir ganz recht sein, wenn nach Ablauf dieses Lebens uns ein abermaliges beglücke; allein ich wolle mir ausbitten, daß mir drüben Niemand von denen begegne, die hier daran geglaubt hätten. Denn sonst würde meine Plage erst recht

allererst darauf ankommen, wie nach des Dichters Vorstellung der Mensch zur Seligkeit, der wahren Unsterblichkeit, gelange. Ist diese, wie der Philosoph oft glaubt, Werk allein der Freiheit? oder, wie der nach den Reformatoren gebildete Protestant annimmt, allein der Gnade? oder endlich, wie

angehen! Die Frommen würden um mich herumkommen und sagen: haben wir nicht Recht gehabt? haben wir es nicht vorhergesagt? ist es nicht eingetroffen? Und damit würde dann auch drüben der Langeweile kein Ende sein. Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu thun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen (?), und ist thätig und nützlich in dieser. Ferner sind Unsterblichkeitsgedanken für solche, die in Hinsicht auf Glück hier nicht zum Besten weggekommen sind, und ich wollte wetten: wenn der gute Tiedge ein besseres Geschick hätte, so hätte er auch bessere Gedanken" 1. Thl. S. 120—122. „Wenn einer fünf und siebzig Jahre alt ist, kann es nicht fehlen, daß er mitunter (?) an den Tod denke. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Ueberzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die blos unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet." 1. Thl. S. 151. „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag" 2. Thl. S. 56. „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig Jemand an sich selber als an Gott. Zudem sind die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper, ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen. Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenze zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflöslichen Probleme liegen ließ. Was hat man nicht Alles über Unsterblichkeit philosophirt! und wie weit ist man gekommen! Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise

der Katholik überzeugt ist, der Freiheit und der Gnade zugleich? —

Goethe hat über diesen Punkt eine merkwürdige Unentschiedenheit an den Tag gegeben, indem er gewissermaßen allen diesen sich gegenseitig widersprechenden Ueberzeugungen sich hingab. — Wie so?

Vorerst liegt seine ganze Theorie ausgesprochen in folgendem Worte der Engel:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben Theil genommen,
Begegnet ihm die seelge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Zwei Dinge gehören somit zur Erlösung und zum unsterblichen Leben: zuerst das nie ermüdende Streben hienieden, und zweitens die Theilnahme der Liebe von Oben an uns, den Strebenden.

Wie nun zeigt sich Faust strebsam? Denn nicht gleichbedeutend ist das Streben, weil das eine sittlich und religiös, das andere unsittlich und irreligiös ist. Nach einem langen Sichherumtreiben in allen möglichen Genüssen, zu denen er vom Teufel selbst entweder angeleitet oder unterstützt ist, kommt er auf den Gedanken, dem Meere durch Eindammung neues

---

unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestiren, muß man auch eine sein" 2. Thl. S. 119. Wir wollen Goethen darin gewiß nicht Unrecht geben, daß die Unsterblichkeit ein offenbares und gewisses Geheimniß sei, welches aber mit innerer Stille behandelt sein wolle, welche Stille das Plaudern ausschließe; wir wollen ihm ferner auch darin sehr gerne beistimmen, daß es besser sei, so zu handeln, wie es das unsterbliche Leben verlangt, als über Unsterblichkeit plaudern; allein dennoch ist die Goethische Theorie eine mehr als halbheidnische, indem sie das künftige Leben nicht in bewußte Beziehung setzt zu dem gegenwärtigen Wirken. Er ist darum, wie der Apostel sich ausdrückt, ohne lebendige Hoffnung, die eben als die wahre und christliche die schattenhaft heidnische weit hinter sich zurückläßt.

Land abzugewinnen, und dadurch für viele Menschen, denen dadurch Wohnplätze angewiesen würden, zum Nutzen zu sein. Schon ist der Wunsch erfüllt, schon grünen Wiesen, Anger, Gärten und Wald, schon stehen Dörfer und schon ist für ankommende Schiffe ein Hafen gebaut; siehe da stört den reichbegüterten Faust der kleine Besitz eines greisen Paares, des Philemon und der Baucis, die kleine Hütte unter Linden mit der daneben stehenden Kapelle.

Gottlos ist er, ihn gelüstet
Unsre Hütte, unser Hain;
Wie er sich als Nachbar brüstet
Soll man unterthänig sein.

Aber auch der Klang der Glocke des Kapellchens, das dreimal des Tages läutet, ist als metallene Stimme der ernsten, Heiligung verlangenden Kirche ihm unerträglich:

Des Glöckchens Klang, der Linden Duft
Umfängt mich wie in Kirch und Gruft.
Des Allgewaltigen Willens-Kür
Bricht sich an diesem Sande hier.
Wie schaff ich mir es vom Gemüthe!
Das Glöcklein läutet und ich wüthe.

Als Widerstreben, als Eigensinn wird es erkannt, daß die Alten ihren durch so lange Gewohnheit liebgewordenen frommen Sitz nicht aufgeben und an Neues vertauschen wollen. Da ruft Faust aus:

So geht und schafft sie mir zur Seite!

Schnell wird der Wunsch vollzogen, Feuer wirft man in die friedliche Wohnung, die frommen Alten sinken vor Schrecken entseelt zu Boden, und ein dankbarer Fremdling, der bei ihnen gastfreundliche Herberge genommen, wird, indem er sich zur Wehre setzen will, ermordet. Zwar flucht Faust jetzt der That, allein sie ist ihm doch nicht ungelegen, denn sie setzt ihn in Besitz des Längstersehnten. Er besteigt den Balcon, den Ort des Brandes zu sehen; siehe, da schweben schattenhaft vier graue Weiber heran, der M a n g e l, die S c h u l d, die S o r g e und die N o t h. Mangel und Noth

aber kommen nicht an den Reichen; wunderlich genug auch die Schuld nicht an den sündigen Faust. Nur die Sorge findet Eingang bei ihm; ihr macht er, der keine Sorge kennen will, bald Bekenntnisse über sein zurückgelegtes Leben, und läugnet die Unsterblichkeit:

Ich bin nur durch die Welt gerannt;
Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,
Was nicht genügte ließ ich fahren,
Was mir entwischte ließ ich ziehn.
Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,
Und abermals gewünscht, und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig;
Nun aber geht es weise, geht bedächtig.
Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor! wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Welten seines gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt läßt sich ergreifen.

Die Sorge aber, sie haucht ihn an, und er erblindet, das kleine Gütchen der Hingeopferten in seinem größern Gebiete nicht mehr sehen zu können. An den Thürpfosten seines Palastes tastend tritt er heraus auf den Plan, wo ihm eben Mephistopheles durch die Lemuren ein Grab hatte graben lassen. Daß er auf dem Lande, das er dem Meere abgewonnnen, vielen Millionen von Menschen Räume eröffnet, darauf zu wohnen, erfreut ihn, und in dieser Freude kommt es zu dem Ergusse über seine künftige irdische Unsterblichkeit:

Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn. —
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

Aber indem er so spricht, sinkt er sterbend um; denn es erfüllt sich an ihm die früher von ihm selbst über sich im Zustand der Verzweiflung in der Gegenwart von Mephistopheles ausgestoßene Verwünschung:

Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweil doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!
Dann mag die Todtenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei.
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!

Mephistopheles hatte damals geantwortet:

Bedenk es wohl, wir werdens nicht vergessen.

Und so wenig hatte es der Teufel in der That vergessen, daß er jetzt für den bald herannahenden Augenblick zum Voraus schon für Faust das Grab graben läßt. —

Was aber geschieht mit Fausts unsterblichem Geiste? Hier tritt sogleich die durchaus mechanische altprotestantische Rechtfertigungslehre auf, zu der sich Goethe somit bekennt. Die Rechtfertigung, die Erlösung vom Bösen, von der unmittelbar nach Fausts Tod von erscheinenden Engeln viel gesprochen wird, geht für Faust auf absolut äußerliche Weise vor sich. Denn der ganze Erlösungs- wie Rechtfertigungsproceß verläuft sich lediglich darin, daß sich sowohl Engel als Teufel um den Besitz der Seele Fausts herumschlagen. Was den Engeln den Sieg überläßt, ist zuerst der Umstand, daß sie Rosen streuen, welche die Leiber der Teufel brennen; sodann das pädarastische Gelüsten der Teufel gegen die Engel. Dadurch wird der Teufel dumm, und der dumme Teufel betrogen, denn die Engel führen alsbald Fausts Unsterbliches ohne merkliche Behinderung mit sich fort, und erst später erkennt der Teufel, wie ihm nach so langem Bemühen Fausts Seele dennoch entgangen sei. Faust aber wird sittlich-religiös, so wie er den Leib verlassen hat. Der an Unsterblichkeit nicht einmal Glaubende, der, deß Sorge allein auf das Irdische gegangen war, er geht in die ewigen Woh-

nungen ohne Weiteres, ohne alle sittlich-religiöse Anstrengung ein, blos weil er in der letzten Zeit seines irdischen Lebens thätig war, Glauben an Thätigkeit hatte, ohne jedoch Rücksicht auf das Wie der Thätigkeit zu nehmen. Das ist ja Goethes Bekenntniß: „Die Ueberzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag" *). Was hier Nothwendigkeit der Natur ist, wird dort Gnade genannt. Dieses rein mechanische Weggetragenwerden von den Engeln, an deren Stelle eben so leicht und sogar mit mehr Grund die Teufel hätten treten können, ist Rettung, Erlösung; darum singen die Engel, die Fausts Unsterbliches auf solche Weise hinwegtragen:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen.

Und jüngere Engel setzen hinzu:

Jene Rosen aus den Händen
Liebend-heiliger Büßerinnen,
Halfen uns den Sieg gewinnen,
Und das hohe Werk vollenden,
Diesen Seelenschatz erbeuten.
Böse wichen als wir streuten,
Teufel flohen als wir trafen.
Statt gewohnter Höllenstrafen
Fühlten Liebesqual die Geister;
Selbst der alte Satans-Meister
War von spitzer Pein durchdrungen.
Jauchzet auf! es ist gelungen.

Die Vermittlung also, welche von Oben die Liebe für Faust auf sich genommen, besteht lediglich darin, daß liebend-heilige Büßerinnen die brennenden Rosen hergaben zur Qual der Teufel. Faust selbst übt keine Buße, an den ernsten und rauhen Wohnungen heiliger Anachoreten wird

*) Eckermanns Gespräche mit Goethe, II. Thl. S. 56.

er nur vorübergetragen, und dann aus seiner Verpuppung ohne Weiteres als ein Heiliger ganz mechanisch, wie durch erlösende Maschinen, herausgenommen:

Löset die Flocken los,
Die ihn umgeben,
Schon ist er schön und groß
Von heiligem Leben.

Mit größter Leichtigkeit ersinnt sich also Goethe eine Welt- und Erlösungsordnung, die dem sinnlichen Menschen eben so schmeichelt, wie sie dem geistigen zuwider ist. Wenn aber Faust, weil er als Wirkender aus der Welt geschieden, der Reinigung durch die freie Buße nicht bedarf; so ist es etwas Anderes bei Gretchen, der von Faust Verführten, die als Mörderin ihres Kindes auf dem Hochgerichte geendet hatte. Da sie dadurch um die Möglichkeit eines längern Wirkens gebracht wurde; so muß sie im andern Leben sich durch Buße reinigen. Aber auch dieß erklecft nicht, sondern sie bedarf der Fürbitte und Vermittlung der ohne gleichen, gnadenreichen Mutter, zu der die Büßerinnen, unter ihnen Gretchen, aufschauen:

Um sie *) verschlingen
Sich leichte Wölkchen,
Sind Büßerinnen,
Ein zartes Völkchen,
Um ihre Knie
Den Aether schlürfend,
Gnade bedürfend.
Dir, der Unberührbaren,
Ist es nicht benommen,
Daß die leicht Verführbaren
Traulich zu dir kommen.

So also theilt sich Goethe in die dreifache oben berührte Ansicht über die Erlösung, für welche er leider keinen Erlöser hat; in die einseitig sinnlich-philosophische, welcher mit dem sittlichen Ernst auch noch der Erlöser entgeht; in die altprotestantische, welche den Menschen, ohne sein

*) Die Mater gloriosa.

freies Mitwirken, mitten in Sünden stehend, gerechtfertigt werden läßt, blos durch mechanische Ablegung des Leibes; und in die katholische, 1. weil Goethe Rechtfertigung wiederum mit dem freien Wirken, freilich unharmonisch genug, verbindet, 2. weil er eine künftige Reinigung, und für diese einen Ort verlangt, an dem sie vorgeht, und 3, weil er die Gnade auch durch Vermittlung der Fürbitte eintreten läßt *). In welcher Weise Goethe den viel größern und tiefern Dante oftmals zum Muster sich genommen, und wie er besonders im Ausgange ihn sehr stark benützt habe, wollen wir hier übergehen. Vor Allem aber ist aus diesem großen Dichter des Mittelalters die Erklärung der Liebe als desjenigen Princips entnommen, wodurch die Gottheit eben so zur Welt sich in Gnade neigt, als die Welt zur Gottheit sich emporgezogen fühlt.

Wir wissen recht gut, daß wir bei Goethe keine Dogmatik zu suchen haben; aber eben so gut wissen wir auch, daß das, was der Genius dann, wenn er selbst in das Christliche eingreift, wie hier Goethe thut, auf seinem getheilten, durch Theilung aber widerspruchsvollen Standpunkte vorbringt, kein Urtheil sein kann, wonach wir Christliches richten und bestimmen dürfen. Aber das wird immer merkwürdig bleiben, daß der Genius in jenen Augenblicken, in welchen das christliche Princip ihm klarer wird, selbst nur die unendliche über alles Menschliche hinausliegende Hoheit desselben anerkennen und aussprechen muß. Das Urtheil Goethes über das Christenthum aber, welches zugleich sein Endurtheil über dasselbe war, mit welchem er folglich die Erde verlassen hat, lautet also:

„Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedaf von ihr keine Stütze" **).

*) Für Gretchen bitten frühere Büßerinnen.
**) Eckermanns Gespräche. II. Thl. S. 56.

3.

Obschon Herr Reidel, der Verfasser des dritten Schriftchens, nach der Ankündigung auf dem Titelblatte nur die „zwei friedlichen Blätter“ von Strauß zu besprechen sich vornimmt, so gilt doch das von ihm Gesagte auch seinem „Leben Jesu“. Den Standpunkt, von welchem Herr Reidel ausgeht, möchten wir den literärisch-sittlichen nennen. Zwar hat es seit dem Bekanntwerden einer gewissen Schiller'schen Xenie für unanständig gegolten, einen Verfasser aus dem Princip des Sittlichen anzugreifen. Allein deßungeachtet hat doch in der That das sittliche Princip noch nie aufgehört, auch auf den Schriftsteller und auf ihn ganz besonders Anwendung zu finden, und nur der unsittliche Autor könnte es sich verbitten, diesen Standpunkt gegen ihn geltend zu machen. Das literärisch-sittliche Moment muß aber mit Rücksicht auf Strauß nach Herrn Reidel durch eine Frage dahin bestimmt werden: Ist es sittlich zulässig und des Schriftstellers, der als solcher immer ein heiliges Amt hat, würdig, das, was die Menschheit als ihr Höchstes und Heiligstes verehrt, zu untergraben, ehe man sich selbst nur das sichere Zeugniß geben kann, man habe gelernt, recht und philosophisch klar zu denken? Da nun diese Antwort für Strauß nach der Ueberzeugung des Verfassers nur mit einem Nein beantwortet werden kann; so enthält die Antwort selbst schon für Strauß das verwerfende Urtheil auf jenem Standpunkte. Es ist eine völlige Unklarheit in den Begriffen, was Reidel dem Strauß vorwirft, aber nicht nur vorwirft, sonderu überall auch nachweist. Nicht einmal einfache Unterschiede, wie der von Philosophie und Religion, sind Strauß bekannt. Ja, der unreife Kopf hat sogar nicht einmal wirkliche Begriffe von dem, was er behandelt, und darum eben auf die leichfertige Weise behandeln kann, die man an ihm jetzt schon gewohnt ist. Wie nun dieß Herr Reidel im Besondern begründet und durchgeführt habe, das wollen wir der eigenen Kenntnißnahme des Lesers überlassen, der, wenn

er das gegenwärtige Schriftchen mit der Schrift von Strauß zusammennimmt, bald erfahren wird, wie verdient die Züchtigung sei, die Reidel an dem öffentlich vollzieht, der, ohne, was er bei seinem Plane gesollt hätte, zuerst durch die Zucht des wahren tieferen Denkens vor seinem öffentlichen Auftreten gegangen zu sein, nun zur Strafe durch eine andere öffentliche Zucht mit allem Rechte hindurchgehen muß, von der wir schließlich nur wünschen können, daß sie heilsam sein möge.

4.

Acta historico-ecclesiastica Seculi XIX. Herausgegeben von G. F. H. Rheinwald, der Theologie und Philosophie Doktor, der Theol. ord. Prof. zu Bonn u. s. w. Jahrgang 1835 und 1836. Hamburg bei Fr. Perthes. 1838 und 1839. 2 Bde. in 8. 522 und 592 S.

Wir hätten schon früher die eben genannte Sammlung von kirchenhistorischen Aktenstücken der neuesten Zeit angezeigt, wenn es uns nicht darum zu thun gewesen wäre, das Erscheinen mehrerer Jahrgänge abzuwarten. Um ein Unternehmen, wie das vorliegende, gehörig beurtheilen zu können, ist es nicht genug, nur den einen und andern Jahrgang vor sich zu haben, zumal wenn gleich im ersten Jahrgang von vornherein gesagt ist, daß die Lücken in der Folge ausgefüllt werden sollen. Ob der Unternehmer sein Versprechen erfüllen, ob er die bisher erschienenen Bemängelungen beachten und verbessern werde, kann nur aus den nachfolgenden Arbeiten ersehen werden. Da aber im Verlaufe des Jahres 1840 keine weitere Fortsetzung des Unternehmens zu unserer Kenntniß gekommen und Herr Rheinwald der Aufmunterung zu bedürfen scheint, so säumen wir nicht länger, über die vorliegenden zwei Jahrgänge der Sammlung unsern Lesern Be-

richt zu erstatten, und dem Sammler einige Winke zu geben, die wir von ihm in Hinkunft befolgt wünschen müssen, wenn sein Unternehmen glücklichen Fortgang und überall günstige Aufnahme finden soll.

Ueber das Unternehmen an sich, die da und dort zerstreuten kirchenhistorischen Aktenstücke zu sammeln, und sie in einem correcten Abdrucke allen jenen zum Gebrauche darzubieten, die sich über die in neuester Zeit so interessanten kirchlichen Erscheinungen gründlich unterrichten wollen, kann man nur beifällig sich aussprechen und herrscht auch über die Zweckmäßigkeit desselben nur eine Stimme. Für den Kirchenhistoriker sind diese Dokumente, zu deren Besitz man oft nur schwer oder gar nicht gelangen kann, unentbehrlich. Der Wunsch des Herausgebers dürfte wohl in Erfüllung gehen, seine Sammlung möchte nicht nur in dem engen Kreise theologischer Leser Eingang finden, sondern auch einer Aufmerksamkeit der Historiker und Administrationsmänner sich erfreuen, denen die Angelegenheiten der Gegenwart immer mehr es nahe legen, daß das religiöse Element im Staatsleben nicht das lezte sei.

Alle, die an den religiösen und kirchlichen Interessen unserer Zeit Theil nehmen, werden die Sammlung dankbar und freudig aufnehmen, vorausgesezt, daß der Herausgeber einen rein objectiven Standpunkt einhält, Umsicht und durchgängige Unpartheilichkeit anwendet.

Die vorliegende Sammlung will sich anreihen an die gerade vor einem Jahrhundert zu Weimar begonnenen *), von verschiedenen bis an die Grenze des 19. Jahrhunderts fortgeführten Collectionen und bildet mit Diesen ein zusammenhängendes Ganze. Die Wahl des Jahres 1835 als Anfangspunkt ist eine rein zufällige. Von da an werden sich nun die Akta rückwärts bis zum Jahr 1800 ausdehnen, und vorwärts mit den laufenden Jahrgängen fortschreiten. Eine

*) Acta historico-ecclesiastica. Weimar 1736—1758. 24 Bände.

solche chronologische Behandlung der Sache je nach einzelnen Jahren ist in der That immer noch die zweckdienlichste, wenn auch nicht alle Unbequemlichkeit beseitigt ist.

Die bisher erschienenen 2 Bände enthalten eine möglichst vollständige Sammlung der religiös-kirchlichen und kirchlich-politischen Aktenstücke, die in den Jahren 1835 und 1836 ans Licht getreten sind, so weit nämlich dieselben bis jezt erreicht werden konnten, denn einzelne Lücken sollen möglichst bald in den folgenden Jahrgängen nachgetragen werden. Wer es erfahren hat, wie schwierig es ist, aus entfernten Gegenden, und, unter besondern Verhältnissen, oft auch aus der Nähe solche Aktenstücke zu erhalten, der wird in Betreff der Vollständigkeit der Akten billige Nachsicht haben, wenn nur der Sammler unablässig damit beschäftigt ist, das Mangelnde in der Folge nachzutragen und nicht absichtlich dahin strebt, die Ausgangspunkte und den Schluß, oder die Mittelglieder von Verhandlungen zu übersehen, oder gar ganze Actenparthien, die etwa einen ihm uninteressant scheinenden Gegenstand betreffen, zu umgehen.

Wir erhalten in den zwei vorliegenden Bänden 135 Aktenstücke, welche Angelegenheiten und Verhandlungen der katholischen Kirche betreffen, 61 Dokumente, welche die sogenannte evangelische Kirche anlangen, ein Aktenstück, welches der griechischen Kirche angehört, in einem Anhang 1 und in einem Nachtrag noch 2 besondere Nachrichten, denen wir, wie freilich auch manchen Andern unter den Akten stehenden, den Charakter von Urkunden nicht zuzuerkennen vermögen. Was nun den Plan der Sammlung und die Anordnung der Dokumente betrifft, so haben wir gegen die chronologische Behandlung je nach einzelnen Jahren nichts Bedeutendes zu erinnern, und können die Vertheilung des Materials je nach dem kirchlichen Charakter der Aktenstücke nur in der Ordnung finden. Wir haben die drei großen Rubriken: Katholische, Evangelische und Griechische Kirche, in denen die betreffenden Akten vorgelegt sind.

Auch die Vorlage der Akten nach den einzelnen Ländern, denen sie angehören oder denen sie ihren Ursprung verdanken, wollen wir nicht tadeln, nur müssen wir hiebei auf eine große Inconsequenz aufmerksam machen, die sich der Sammler und Ordner zu Schulden kommen ließ.

Unter der Rubrik Italien, welches unter den katholischen Ländern mit Recht die erste Stelle einnimmt, erscheinen nicht blos Bullen, Breven, Cirkulare und Erklärungen, welche, wie man doch zuverlässig erwarten sollte, katholische Zustände und Verhältnisse in Italien betreffen, sondern auch und noch weit mehr Urkunden, die die verschiedensten kirchlichen Provinzen der katholischen Welt anlangen. Doch dieses würde noch nicht so gar sehr auffallen, weil man vermuthen könnte, Herr Rheinwald habe das katholisch-kirchliche Oberhaupt, welches bekanntlich in Italien seinen Sitz hat, im Auge gehabt, und sei der Meinung gewesen, Alles, was von Rom ausgehe und auf kirchliche Angelegenheiten Bezug habe, müsse unter der fraglichen Abtheilung vorkommen, eine Ansicht und Stoffabtheilung, der wir unseren Beifall nicht schenken können. Allein auch diese Ansicht und Stoffeintheilung hat der Sammler nicht consequent festgehalten und durchgeführt. So kommt z. B. unter der Abtheilung Frankreich, Jahrgang 1835 p. 337 ein päpstliches Breve an den Bischof von Straßburg in der Bautain'schen Sache vor, welches mit vollem Rechte hier seine gehörige Einreihung gefunden hat; aber wir fragen billig, warum sind nicht so viele andere päpstliche Schreiben gleichfalls in dieser Weise eingereiht, warum erscheinen die meisten unter der Rubrik „Italien" oder wie im Jahrgang 1836 unter der Rubrik „Kirchenstaat"? Was haben die Bulle wegen Errichtung eines Benediktiner-Klosters zu Augsburg, welche offenbar zu den andern Aktenstücken, dieselbe Sache betreffend, unter die Rubrik Bayern gehört, das Breve an den Bischof von Krakau, Cirkulare, Bullen u. s. w., Schweizerische Angelegenheiten betreffend, mit Italien zu schaffen? Berühren z. B. das Schrei-

ben des Pabstes an den Pfarrer Cuttat im K. Bern, und ein solches an den Grafen Montalembert, das Breve an den Bischof von Osnabrück — den Kirchenstaat? Jedermann sieht ein, daß diese Aktenstücke unter die Rubrik der Länder hätten eingereiht werden sollen, deren kirchliche Zustände oder Verhältnisse sie besprechen; oder wenn man einmal der Ansicht war, die Schreiben, welche von Rom ausgingen, unter Italien oder dem Kirchenstaate aufzuführen, so hätte man auch diese Art der Anordnung beibehalten und durchführen sollen. Ueberall finden wir hier keine Ordnung und keinen bestimmten Plan, wo im Gegentheile der Ueberblick und das Nachschlagen erleichtert, wie auch das Zusammengehörige seine natürliche Stellung erhalten würde.

Dieselbe Unregelmäßigkeit findet sich auch in dem jedem Bande voranstehenden Inhaltsverzeichniß. Bei einzelnen Nummern oder Artikeln ist der Inhalt derselben, was wir sehr zweckmäßig finden, kurz bezeichnet, bei andern aber nicht. Von diesem willkührlichen Verfahren weiß man keinen Grund anzugeben. So z. B. ist im Jahrgang 1835 unter Italien Nr. 4 eine Bulle bezeichnet und beigefügt: die Schriften des zu Bonn verstorbenen Professors Hermes betreffend; dagegen bei den beiden vorangehenden Artikeln Nr. 3 Cirkulare an den K. R. Clerus der Schweiz, und Nr. 2 Breve an den Bischof von Krakau — ist kein Betreff angegeben. Und so geht es durch alle Nummern der beiden Jahrgänge hindurch. Gewiß ist es bei solchen Dokumenten sehr erwünschlich, immer auch das Datum und die Unterschrift zu besitzen; hier aber fehlt bald das Eine bald das Andere, oder Beides zugleich, z. B. im 1ten Bd. S. 24, 107, 173, 218, 304 u. s. w., im 2ten Bd. S. 19, 22, 158, 229 u. s. w.

Was wir bisher zu bemerken uns erlaubt haben, betrifft nur das Aeußere der vorgelegten Aktenstücke. Nun müssen wir aber auch diese selbst etwas genauer in Betrachtung ziehen und nachsehen, ob der Unternehmer der Sammlung in Betreff derselben in Allweg seine Stellung zu ihnen er-

kannt und geleistet hat, was man billiger Weise erwarten kann.

Soll eine Sammlung von Acta als Grundlage der wahren Geschichte einer gewissen Zeit dienen, so wird vor Allem erfordert, daß derjenige, welcher eine solche veranstaltet und sie den Freunden und Forschern der Geschichte in die Hände legt, die größte Unpartheilichkeit und reine Objectivität in Betreff solcher Urkunden beobachte und handhabe. Geschähe dieses nicht, so müßte man das Zutrauen zu demselben verlieren und die Treue des Sammlers würde verdächtig. Das Zutrauen und die Treue sind aber dann um so mehr in Anspruch zu nehmen, wenn der Sammler z. B. einer anderen Confession angehört als die Akten. Leicht möchte es hierbei geschehen, daß man bei Aufnahme von Akten in die Sammlung einen Standpunkt einnimmt, der der Einseitigkeit huldigt. Und eine solche Aktensammlung als Urkunden, auf denen die Geschichte ruhen sollte, könnte für die Auffassung und geschichtliche Darstellung von Zeit-Verhältnissen sehr nachtheilig sein. Wer solchen Dokumenten traute, würde zu einer einseitigen Geschichtsschreibung geführt werden. Es fragt sich nun, hat Herr Rheinwald die eben bezeichnete Bedenklichkeit von sich fern zu halten gewußt? Darf man ihm zuverlässig trauen und sich sagen, daß man durch das Studium seiner Akten in den Stand gesezt werde, eine unpartheiische und treue Darstellung der kirchlichen Erscheinungen unserer Zeit geben zu können?

Wir wollen nicht geradehin behaupten, daß der Sammler der vorliegenden Aktenstücke absichtlich darauf ausgegangen sei, sich eine möglichst große Anzahl von solchen Verhandlungen zu verschaffen, die einer gewissen kirchlichen Richtung des Augenblicks angehören, einer Richtung, die man die liberale und radicale zu nennen pflegt. Aber das kann nicht geläugnet werden, daß das Auge des Herrn Sammler's mit ganz besonderem Wohlgefallen auf den Akten, die einer solchen Richtung dienen, ruhte, und daß er es nicht unterdrücken konnte, seine Freude darüber auszusprechen. Es ist dies ein

Umstand, welcher durchaus nicht geeignet ist, vollkommenes Zutrauen zu wecken und die Unpartheilichkeit sich zu vindiciren. Nur ein Beispiel, auf welches Herr Rheinwald selbst ausdrücklich hinweist, und man wird uns beistimmen, wenn wir vor der Hand Mißtrauen gegen denselben hegen — bis er uns andere Beweise seiner Unpartheilichkeit vorlegt. In dem Vorwort zum Jahrgang 1835 äußert sich nämlich der Sammler in Betreff der Bewegungen in der katholischen Schweiz also: „Die Aufmerksamkeit, welche hier diesen Begebenheiten gewidmet worden ist, und noch künftig gewidmet werden muß, wird niemanden befremden, der nicht gewohnt ist, die Bedeutung der Ereignisse nach dem Areal der Länder zu messen. Wir erinnern statt anderer nur an Aargau. Dieses kleine Land hat durch seinen kräftig nachhaltigen Widerstand gegen die Hierarchie Europa eine Lehre und ein Beispiel gegeben, welche nicht verloren sein werden."

Dieses kleine Land Aargau also, wo in diesem Augenblicke die Früchte eingesammelt werden von der Aussaat der Jahre 1835 und 1836, wo ein förmlicher Raub an Corporationsgütern geschieht und von allen europäischen Mächten garantirte Staatsgesetze und Verträge ganz leichter Dinge aufgehoben und nach einer unbeschreiblichen Willkühr gegen die katholische Kirche gewirthschaftet wird, so daß selbst reformirte Cantone ihr Entsetzen ob solchen Vorgängen nicht stark genug auszusprechen vermögen, dieses kleine Land also wäre es, welches nach Rheinwalds hochweisem Rath Lehre und Beispiel werden sollte für ganz Europa! Der Himmel wolle unsere Regierungen bewahren, daß sie solchen Lehren und Beispielen, wie sie ihnen hier wollen vorgeführt werden, keinen Eingang bei sich verstatten. Wir sprechen dies in ihrem eigenen Interesse aus.

Liest man noch die Schweizerischen Verhandlungen selbst nach, auf welche Rheinwald seine Lobpreisungen und Zumuthungen stützt, so wird uns kaum begreiflich, daß ein schweizerischer katholischer Kirchenrath sich in solche Widersprüche

in Betreff des Dogma und der Kirchenverfassung verwickeln konnte, wie sie aktenmäßig vor uns liegen. So weit sind die Schweizerischen Staatsbehörden verirrt, daß sie ihre katholischen Dogmen, und aus diesen ihre staatskirchenrechtliche Machtvollkommenheit zu erweisen suchen aus dem frommen, urchristlich-katholischen (?) Philosophen und Religionslehrer (?) Eschenmayer *).

Und nun fragen wir unsere geneigten Leser, was sie von einem Manne denken, der es wagen konnte, solch' einem verkehrten Treiben nicht allein seinen Beifall zu zollen, sondern es auch noch zum Vorbild für ganz Europa hinzustellen? Wenn hier keine Befangenheit obwaltet und keine offenbare Partheilichkeit für gewisse kirchliche Richtungen, dann vermögen wir keine mehr aufzufinden.

Aus dieser subjectiven Stimmung des Sammler's läßt es sich auch erklären, wie er keine Mühe scheuen mochte, alle Akten, auch die unbedeutendsten, sich zu verschaffen, welche die fragliche Richtung hervorgerufen hat. Diese schweizerischen Artikel füllen deshalb auch einen bedeutenden Theil der vorliegenden zwei Bände aus. Vom richtigen Standpunkte diese Akten angeschaut, wird man so recht überzeugt, daß eine frivole Regierung, alles Christliche und Kirchliche verkennend, nur sich selbst zur Auflösung führen müsse.

Nebst den Schweizerischen Aktenstücken nehmen im Jahrgang 1836 die badischen einen verhältnißmäßig großen Raum ein. Sie betreffen die bekannten Mersy'schen Wünsche, die Remotion des Prof. Dr. Schreiber von der theol. Professur, die Ritualangelegenheiten im Erzbisthum Freiburg u. s. w. Aktenstücke, die in spätern Jahren noch den Forschern und Freunden der Geschichte die kirchlichen Verhältnisse und Bestrebungen im Badischen andeuten werden, von denen (es schmerzt uns dies anführen zu müssen) ein Berliner Recensent, wahrscheinlich durch diese Aktenstücke und durch Artikel

*) Bekanntlich ist Eschenmayer weder Katholik noch Religionslehrer.

von sogenannten Freunden der guten Sache in der Leipziger Allgemeinen instruirt, wörtlich sagt: „daß (bis in neuester Zeit sowohl auf kath. als auf protest. Seite eine Reaction in Freiburg wie in Heidelberg eingetreten ist) keine deutsche Landschaft mit Baden in dem Verfall des Christenthums, in dem Abhandengekommensein aller christlichen Lebensgedanken sich messen dürfte, darüber mag wohl nur eine Stimme sein, wenn man etwa die Leipziger Allgemeine ausnimmt" *).

Wenn wir es nicht gerade ungern sehen, daß Herr Rheinwald in Betreff der Hermes'schen Angelegenheit alle nur immer aufzubringenden Notizen und Akten gesammelt hat, so daß schwerlich ein Zeitungsartikel oder ein Privatschreiben wird aufzufinden sein, wovon, wenn günstig lautend für die Sache, nicht Mittheilung in den vorliegenden Akten geschehen wäre, so beklagen wir es doch, daß verhältnißmäßig allzuwenig von der Gegenparthei, die es an schriftstellerischer Thätigkeit um so weniger fehlen ließ, als sie die Wahrheit in der fraglichen Angelegenheit zu vertreten hatte, berührt oder aufgenommen worden ist. Allein unserem Herrn Sammler scheinen eben die Gegensätze mit ihrer kathol. Richtung weniger beliebig gewesen zu sein als erstere, deren Richtung seiner subjectiven Stimmung in der Sache mehr zusagen mögen. Aber wo bleibt bei so bewandtem Standpunkte — die Unpartheilichkeit und Vollständigkeit der gesammelten Urkunden?

Noch mehr; wo der Sammler auf Dokumente stößt, die ihm in jeder Beziehung mißbeliebig scheinen, kann er es nicht unterlassen, die Objectivität einer Urkunde mit seinen Glossen zu verdächtigen. Wie z. B. im Jahrgang 1835 p. 19 in der Anmerkung, wo er den ganzen Eindruck einer päbstlichen Bulle zur Anathematisirung der Antiochenischen Synode vom

*) M. s. Evangelische Kirchenzeitung. Berlin. Jahrg. 1840. Novbr. p. 747.

Jahre 1806 durch besondere Bemerkungen zu schwächen sucht, indem er die Behauptungen der Bulle zu verdächtigen unternommen hat.

Was sollen die in den Text eingeschobenen Fragzeichen, z. B. im Jahrgang 1835 p. 177 und p. 346; will der Sammler dadurch schon beim ersten Anblick das Urtheil des Lesers der Akten gefangen nehmen, und das ganze Dokument verdächtig machen? So etwas steht einem unbefangenen Aktensammler durchaus nicht zu. Ist es ihm aber darum zu thun, nur für eine gewisse Richtung in der kath. Kirche der neuesten Zeit die Akten zu sammeln und zurechtzustutzen, so möge er dieses im Vorworte anzeigen, damit das Publikum nicht getäuscht wird.

Wir glauben durch das bisher Vorgebrachte die Leser vorliegender Akten genugsam zur Vorsicht vermahnt zu haben, und bitten Herrn Rh., daß er sich unsere Bemerkungen zur Belehrung nehme; denn je mehr wir die Fortsetzung der Sammlung wünschen, um so dringender müssen wir darauf bestehen, daß die Akten in ihrer Vollständigkeit, Unversehrtheit und Unpartheilichkeit uns geliefert werden, weil im entgegengesezten Falle eine wahre Geschichtsauffassung und Darstellung nach solchen Akten verkümmert, ja unmöglich gemacht würde. Die äußere Ausstattung des Werkes, wie wir dies von Friedrich Perthes schon von selbst erwartet haben, läßt nichts zu wünschen übrig.

5.

S. Gregorii episcopi Nysseni de precatione orationes V. graece et latine ad codicum M. S. S. fidem emendavit, supplevit et illustravit Jo. Georgius Krabingerus bibliothecae reg. Monacensis custos. Landishuti, **1840** in libraria Jo. Nepom. Attenkoferi (Josephi Thomanni).

Der unkorrekte Text der Werke Gregors von Nyssa, der

sich in den Pariser Ausgaben dieses Kirchenvaters findet, veranlaßte den gelehrten Herausgeber gegenwärtiger Schrift schon in früheren Jahren, Gregors oratio catechetica und dessen Werk de anima et resurrectione nach Handschriften von bewährtem Texte herauszugeben und einen korrekten und vollständigen Text herzustellen, welchen er bei beiden Arbeiten sowohl mit kritischen als erläuternden Anmerkungen versah.

Auch die gegenwärtige Schrift ist von demselben Standpunkte aus begonnen und mit demselben Gehalte wie die früheren vollendet worden. Herr Kustos Krabinger hat zur Herausgabe des λόγος εἰς τήν προσεύχην außer den auf der Bibliothek zu München vorhandenen Handschriften durch Vermittlung der Herren von Linner und Maßmann auch mehrere Pariser= und Wiener=Handschriften benützt und auf diese Weise die Lücken, welche früher Petrus Galesinius *) nur in der lateinischen Uebersetzung ausgefüllt hatte, auch für den griechischen Text wieder hergestellt. Die Ausgabe ist daher was Text und Anmerkungen betrifft gleich schätzbar.

---

*) Gregorii Nysseni conciones quinque de oratione domini, ejusdem conciones octo de beata vita comparanda omnes a Petro Galesinio conversae. Romae MDLXIII. apud Paulum Manutium Aldi F.

Druckfehler des fünften Bandes.

Seite:	Zeile:		Statt:	lese man:
36	1	v. O.	Verlangten,	Verlangten
—	9	= U.	wischenschaftl.	wissenschaftl.
—	6	= «	seiner	seine
—	17	= O.	sezt=	setzt
—	1	= U.	*)	**)
42	17	= «	Mittelpunkt	Mittelpunkt,
44	1	= O.	Religion	Religion,
—	12	= «	gebildeten,	gebildeten
50	13	= U.	Ordnung;	Ordnung:
51	9	= «	Ehrtstenthum	Christenthum
53	14	= O.	in die	in der
54	17	= «	matikerd ie	matiker die
—	15	= U.	Ouelle	Quelle
55	12	= O.	geltend,	geltend:
—	12	= U.	aufzunehmen	aufzunehmen,
56	16	= O	Regel „nur	Regel: „nur
—	12	= U.	Seit	Zeit
—	2	= «	Tesla	Testa=
57	12	= O.	oder	oder:
58	15	= «	:	;
—	12	= U.	primaria	primaria,
—	14	= «	broban-	proban-
60	3	= «	fetcamur	fateamur
61	5	= O.	Commonilorium	Commonitorium
—	19	= «	ccclesiae	ecclesiae
63	8	= «	die die Kirche	die Kirche
—	12	= U.	Vernunf	Vernunft
64	17	= O.	heil	heil.
65	2	= U.	erkennt	erkannt
—	1	= «	m	im
70	12	= «	erkennt	erkannt
71	7	= O.	vorherschende	vorherrschende
72	10	= «	Abzeichen.	Abzeichen,
73	1	= «	den	dem
—	19	= «	besserm	bessern
74	9	= U.	Diatektik	Dialektik
76	15	= «	des Glaubens Symbol	das Glaubens= symbol
79	7	= «	Gibiete	Gebiete
—	12	= «	denselben	demselben
80	3	= «	151	451
	18	= «	stets das,	stets das
81	7	= «	den	dem
83	4	= O.	Mittelpunkte	Mittelpunkte,
86	11	= U.	gottliches	göttliches
87	4	= «	Verstellung	Vorstellung
92	5	= O.	sur	für
—	11	= «	ift	ist
95	4	= U.	commonitor,	commonitor.
97	1	= O.	seien	sei; von
102	2	= U.	Larin.	Lerin.
103	13	= O.	Geheim= nißselbst	Geheimniß selbst
—	16	= «	tystematisches	systematisches
—	6	= U.	Glaube,.	Glaube,
106	10	= O.	Imteresse	Interesse
—	13	= «	Eins	Eins
—	10	= U.	unmitte lbarer	unmittelbare
107	15 u. 19	O.	Johannisch.	Johanneisch.
115	6	= U.	der Charakter	den Charakter
117	14	= O.	dem	den
118	3	= «	unter — Iesai	unter — Jesai.
—	18	= U.	*)	**)

Seite:	Zeile:		Statt:	lese man:
120	4	v. O.	necesso —	necessa —
—	10	= «	meam	meum
—	14	= «	coram	eorum
—	14	= «	Domnini	Domini
—	6	= U.	nirate	nitate
121	3	= «	demicas	demicos.
122	12	= O.	hingibt	hingibt.
—	17	= «	siie	sie
124	2	= U.	nissi	nisi
125	8	= «	ingeuiis	ingeniis
—	4	= O.	Lehrern	Lehren
128	17	= «	den	dem
129	12	= «	den	dem
131	8	= «	Ratur	Natur
—	6	= U.	morbi dum	morbidum
132	4	= O.	wirkiichen	wirklichen
—	8	= U.	praeparet	praeparat
—	11	= «	deputanti.	deputandi.
133	5	= «	Tertullian,	Tertullian.
134	10	= «	Regation	Negation
—	13	= «	des positiven	der positiven
140	15	= «	Dogwa	Dogma
146	9	= «	Au fdie	Auf die
—	15	= «	connspirant.	conspirant.
—	16	= «	Tertullian	Tertullian.
148	12	= «	Theile als Zu=	Theile, als die
149	6	= O.	Wissen	Wisse
—	16	= U.	hätten.	hätten.“
150	13	= «	primo	prima
152	16	= O.	ich	lich
153	17	= «	sei, in u. für welche	sei; in u. für welchen. —
154	15	= U	bisherigen	Bisherigen
155	11	= «	reliquentes	relinquentes
239	2	= O.	angesehen,	angesehen werden,
248	7	= U.	voranstellt	vorangestellt
250	10	= «	mußte	mußten
254	9	= O.	*)	**)
—	12 u. 15	«	Bewußtsein	Bewußtseins
257	11	= «	ein absolute	eine absolute
262	8	= «	Moment	Momente
263	5	= «	dialek=	dialektische
—	1	= U.	S.heiermacher	Schleiermacher
264	1	= «	Sum,	Summ.
266	15	= O.	tnnc	tunc.
—	12	= U.	certa	certa
267	3	= «	übee	über
—	11	= «	vol	vel
268	11	= «	seientia	scientia
—	10	= «	Summ	Summ.
269	7	= «	christiiche	christliche
270	4	= O.	seiber	selber
—	5	= U.	hemüht	bemüth
—	10	= «	Schleier= macher	Schleier= macher.
272	8	= «	eodum	eodem
287	14	= «	Ganzes	G a n z e s
290	16	= «	Thätigkeien	Thätigkeiten
291	8	= O.	analystische.	analytische.
293	3	= «	und in	und die in
—	4	= «	Dogmati	Dogmatik
302	16	= «	als eine	als einen

Seite:	Zeile:		Statt:	lese man:
305	13	v. O.	rachtet	trachtet
309	10	„ «	logische	logische
311	11	„ «	objektive log.	objektive, log.
312	4	„ U.	divinitas	divinitus
314	13	„ «	Erkenntuiß	Erkenntniß
320	11	„ O.	Urbilde	Urbildes
321	12	„ «	welcher	welchen
—	13	„ «	zweite	zweite
329	15	„ «	Systemen	Systeme
—	3	„ U.	bekämpfende	bekämpfenden
—	15	„ «	Polykarpus	Polykarpus.
334	2	„ «	exprobatis	exprobratis
335	1	„ «	logat,	loget.
337	13	„ «	Gottliche	Göttliche
339	4	„ O.	Jere=	Ire=
340	5	„ U.	dex	der
—	9	„ «	Athaenaeum	Athenaeum
342	9	„ O.	Pythgo= räisch=	Pythago= räisch=
344	2	„ U.	Alexandrius	Alexandrinus
—	3	„ «	Pottar.	Potter.
345	9	„ «	Prot=	Pro=
—	17	„ «	„welche" zu streichen.	
346	1	„ O	reptikos	treptikos
—	13	„ U.	Denu	Denn
348	11	„ O.	dreinigen Gottes	dreieinigen Gotte
352	18	„ «	Charaktern	Charaktere
359	6	„ U.	noninem	onymen
—	7	„ «	sn=	syn=
361	18	„ O.	Mittelalter	Mittelalters
367	11	„ U.	aller	alle
369	9	„ O.	saneti;	sancti;
370	16	„ U.	Scholastiker	Scholastik
373	5	„ O.	Ruisbroek	Ruisbroek
—	9	„ «	Christ;	Christi;
374	7	v. U.	„eine" zu streichen.	
—	13	- «	Abülard	Abälard
375	3u.4	- O.	und die	und über die
378	8	- «	Ratur	Natur
—	18	- «	zunehmenden	zu nehmenden
380	13	- «	n der	u. der
381	3	- «	Neuchlin	Reuchlin
382	9	- U.	Peinzip	Prinzip
385	4	- «	schrieb).	schrieb;,
387	5	- «	*)	**,
394	2	- O.	Motifirung	Motivirung
395	12	- U.	swurf,	wurf,
408	2	- O.	Beginnen,	beginnen,
—	6	- «	Eiufluß	Einfluß
410	13	- «	Conclomerat= philos.	Conglomerat= philos.
—	3	- U.	Studium	Studiums
421	5	- O	Cyristus	Christus
—	8	- U.	derselben"	derselben
424	14	- «	die, beiden	die beiden
426	3u.4	- O.	hat; den	hat: der
429	1	- U.	De praecriptione haereticos.	De praescriptione haereticor.
430	11	- «	Ganzen;	Ganzen:
431	15	- «	Weltkämpfe	Wettkämpfe
433	15	- «	historic-polem.	historico-polem.
434	4	- O.	S. thomae	S. Thomae
—	10	- U.	institutionae	institutiones
—	17	- «	theologiae	theologia
—	17	- «	speculatlva	speculativa
435	1u.2	- O.	religionsphilosophischem	religionsphilosophischen
436	12	- U.	1829 so	1829, so
437	12	- O.	zu kommt	zukommt
438	6	- U.	insdesondere	insbesondere
439	3	- O.	kann.	können.

Inhalt des fünften Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

Literarischer Anzeiger.

 Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig in der

Fr. Wagner'schen Buchhandlung
in Freiburg im Breisgau.

Neuer Verlag der K. Kollmann'schen Buchhandlung in Augsburg, daselbst und in allen Buchhandlungen Deutschlands, (incl. des ganzen österreichischen Kaiserstaates) und der Schweiz um beigesezte Preise zu erhalten:

Schönstes und zweckmäßigstes Hausbuch für fromme Katholiken.

Leben und Thaten der Heiligen.

Eine Legenden-Sammlung
für das christkatholische Volk.

Zuerst von einigen katholischen Geistlichen in der Schweiz, jezt neu bearbeitet und vermehrt herausgegeben

von

Michael Sintzel,

Beichtvater des Mutterhauses der barmherzigen Schwestern zu München.

Vier Bände in 13 Lieferungen. Lex.-Octav.

Mit vier herrlichen Stahlstichen.

Preis: broschirt und in albis 6 fl. 12 kr. rhn. oder 4 thlr. preuß.

Bei uns selbst und in allen guten Buchhandlungen werden fortwährend Bestellungen darauf angenommen, und auf 12 Exemplare eins, auf 20 zwei, auf 25 drei, auf 40 fünf, auf 50 sieben und auf 100 Exemplare fünfzehn Exemplare darein gegeben.

Um dieses Legenden-Werk ganz vollständig und dessen Werth und Nutzen ganz vollkommen zu machen, hat der hochw. Hr. Herausgeber demselben folgenden Supplementband beigegeben:

Erste Lieferung unter dem Titel:

Höchst lehrreiche und erbauliche Lebensbeschreibungen

von

Heiligen und Seligen,

besonders aus der neuesten Zeit und aus dem Bayerlande.

Lexikon-Oktav. Preis: broschirt 24 kr. oder 6 ggr.

Zweite Lieferung:

Vollständige Anleitung zur Nachfolge der Heiligen,

oder

ausführlicher Unterricht über die vorzüglichsten Mittel zu einem wahrhaft christlichen Leben,

nebst einem alphabetischen Register über das ganze Werk.

Lexikon-Oktav. Preis: brosch. 36 kr. oder 9 ggr.

welche so eben erschienen und versandt sind. Beide zusammen bilden einen mäßigen Band.

Es wird von diesen Anhängen dieselbe Anzahl Frei-Exemplare wie bei der Legende zugegeben.

Als Seitenstück und gleichsam als Vervollständigung dieser und jeder andern Legende ist nun auch erschienen, das bereits in der 3. Lieferung des III. Bandes der Legende, so wie im Februarhefte der Sion von 1840 angekündigte

Leben der Väter.

Oder:

Leben und Thaten der vorzüglichsten Heiligen

aus den ersten Zeiten des Ordensstandes in der katholischen Kirche.

Ein höchst lehrreiches Erbauungsbuch für alle christlichen Seelen in und außer den Klöstern.

Auch ein Seitenstück zu jeder Legende.

Nach dem Lateinischen des ehrwürdigen Vaters

Heribert Rosweid,

der Gesellschaft Jesu,

bearbeitet von Michael Sintzel.

Erster Band. Erste und zweite Lieferung.

Mit einem herrlichen Stahlstiche.

Lexikon-Oktav. In Umschlag brosch. 1. Lief. 24 kr. oder 6 ggr. 2. Lieferung. 36 kr. oder 9 ggr.

Das Ganze wird höchstens 8 — 9 Lieferungen geben, und soll auf keinen Fall den Preis von 5 fl. übersteigen.

Ueber den Werth dieses Erbauungswerkes wäre es überflüssig, hier noch Etwas zu sagen, da dasselbe seit vielen Jahrhunderten bei dem katholischen Volke aller Länder in größter Achtung gestanden ist.

Frei-Exemplare werden auf 12 eins, auf 20 zwei, auf 25 drei, auf 40 fünf, auf 50 sieben, auf 100 fünfzehn gegeben.

---

unſ
Ja

Anz
un
nähe

Sitt
laute
Unte
es e
über
der
ligio

·(u

In gleichem Verlage ſind ferner folgend
unbeſtimmte Zeit z

Altenkircher, (Joh. M. Schmid) einzig wah
Aufforderung an d. k. Deutſchland z. Aufmer
Bodent, J. U. A., Gelegenheitsreden. Frü
Danzer's, Jak., Beiträge z. Reform. d. chr.
Ehrhart, J. G., Dekan u. Stadtpfarrer, die
Vielf. Recenſionen ſtimmen in ihrem Lobe übe
Feinde, die, des Herrn v. Weſſenberg aus ihre
Felder, Fr. K., biſch. geiſtl. Rath u. Pfarrer, F
— — — chriſtl. Reden auf alle Son
Freimüthige, der, herausg. v. Kaſp. Ruef,
jetzt 3 fl. oder 2 Rthlr. Beilage dazu, 3 He
Kern, Joh., Briefe üb. d. Denk= Glaubens=
— — der Katholicismus und der Proteſ
— — Lehre von Gott nach d. Grundſ. d
— — Lehre v. d. Freiheit u. Unſterblichk
— — Leitfaden z. Unterricht in d. Erfa
— — Schwäb. Magazin z. Beförderung d.
Königsberger, eine Kleinigkeit wider die Je
— wie könnten die Klöſter am n
Lebens= und Regierungsgeſchichte Papſt Pius VI
Lumper, P. G., der Chriſt in d. Faſten, d.
Luther's Verdienſte um d. kath. Kirche. V. e
Mayer's, M., Lehr= u. Gebetbüchlein f. kat
Merey, W., Grundſätze d. Beredtſamkeit f. i
— — üb. d. Preisfrage d. Bisth. Conſ
— — über Pracher's Entwurf eines ne
Mezler, Fr., X. Dr. d. Heilk., über den Ein
ralmedicin. 2 Bde. 2. verm. Auflage.
Daß der Inhalt des Buchs dem Titel entſpricht
Die Herrn Seelſorger, die ſich die Mühe nehmen
das Praktiſche, wo der Seelſorger und der Arzt z
auf die Bahn zu bringen, als vielmehr, um das Gu
Mittel, die erſten, dem Chriſtenthum bei den
— das einzige, die Einkünfte der Pfarrer zu
Mohl, B. F., über die Natur d. d. Concord
Ruez, Joh., Aufruf an die kath. Fürſten und
Sailer, Seb., Erſchaffung der Welt und der
Schmid's, Joh. Chr., Reden am Grabe
Schwarz, Chr., Profeſſor. Rede über „S
Schwarzel, C., pract. Religionsunterricht z

Deutſchland. Auch unter d. T.: Eliſabeth Stuart, Gemahlin Friedrichs V. von der Pfalz. 2 Theile. gr. 12. geh. 4 thlr. oder fl. 7. 12 kr.

Für Hiſtoriker, wie für alle Geſchichtsfreunde vom gleichen
Hamburg im Januar 1841. Joh. Aug.

e beachtungswerthe Schriften erschienen, und zum Theil auf
i herabgesetzten Preisen zu haben:

rer Begriff v. d. chr. Kirche. Früher 30 Kr. jetzt 15 Kr. oder 4 ggr.
samkeit d. Schließung e. n. Concordats m. d. r. Papste. 15 Kr. oder 4 ggr.
her 24 Kr. jetzt 12 Kr. oder 3 ggr.
Theologie überh. u. d. k. Dogmatik insbes. Fr. 45 Kr., jetzt 24 Kr. od. 6 ggr.
christl. Kirche in alter u. neuer Zeit. 2. Ausg. broch. 2 fl. od. 1 Rthlr. 6 ggr.
r dieses beachtungswerthe Buch überein und fordern zum Lesen desselben auf.
ı Schmähschriften geschildert. Früher 24 Kr., jetzt 6 Kr. oder $1\frac{1}{2}$ ggr.
estpredigten b. versch. Anlässen 2 Bde. Fr. 1 fl. 45. Kr. jetzt 1 fl. 20 Kr. od. 21 ggr.
ıntage des Jahrs. 2 Bde. Früher 5 fl. jetzt 2 fl. oder 1 Thlr. 8 ggr.
ınter Mitwirkung einer Gesellsch. zu Freiburg im Br. 4 Bde. Früher 6 fl.,
te; früher 1 fl., jetzt 24 Kr. oder 6 ggr.
Rede- und Preßfreiheit. Früher 30 Kr., jetzt 15 Kr. oder 4 ggr.
tantismns. Früher 40 Kr., jetzt 24 Kr. oder 6 ggr.
. krit. Philosophie. Früher 36 Kr., jetzt 15 Kr. oder 4 ggr.
eit d. menschl. Seele. Früher 36 Kr., jetzt 18 Kr. oder 5 ggr.
hrungsseelenlehre für Gymnasien. Früher 24 Kr., jetzt 15 Kr. oder 4 ggr.
Aufklärung. 2 Bde. od. 8 Stücke. Früher 4 fl. 48 kr.; jetzt 2 fl. od. 1 Rthlr. 8 ggr.
suiten. 18 Kr. oder 5 ggr.
ützlichsten werden? 18 Kr. oder 5 ggr.
l. 2. bis 6 Theil. Früher à 1 fl., jetzt à 24 Kr. od. 6 ggr. (1. ganz vergriffen).
i. d. Fastenevangelien. Früher 54 Kr., jetzt 30 Kr. odtr 8 ggr.
. Katholiken. 4 Kr. oder 1 ggr.
h. Handwerksgesellen. Früher 15 Kr., jetzt 6 Kr. oder $1\frac{1}{2}$ ggr.
. Geistliche. 30 Kr. oder 8 ggr.
tanz. Ein Beitr. z. geistl. Beredtsamkeit. 12 Kr. oder 3 ggr.
ıen (kath.) Rituals. 24 Kr. oder 6 ggr.
fluß der Heilkunst auf d. praktische Theologie. Ein Beitrag zur Pasto-
1 fl. 48 Kr. oder 1 Thlr. 6 ggr.
. ist schon durch das baldige Bedürfniß einer 2. Aufl. bewiesen worden.
wollen, diese Schrift zu lesen, werden bald sehen, daß sich der Hr. Verf. auf
usammentreffen, eingeschränkt hat, daß er nicht sowohl schrieb, um etwas Neues
ıte, was wir schon besitzen, gehörig und zweckmäßig anwenden zu lehren.

Katholiken au zuhel en. 18 Kr. oder 5 ggr.
verbessern. 12 Kr. oder 3 ggr.
ıte mit d. röm. Hofe. 15 Kr. oder 4 ggr.
Bischöfe und an alle kath. Christen. Früher 45 Kr. jetzt 24 Kr. oder 6 ggr.
Sündenfall. Schauspiel in schwäb. Mundart. 15 Kr. oder 4 ggr.
ıeh. 2. Aufl. 36 Kr. oder 9 ggr.
hule und Staat." 12 Kr. oder 3 ggr.
ım Gebrauche katech. Vorlesungen. 2 Bde. Früher 4 fl. jetzt 1 fl. 30 Kr.





